

## **ÍNDICE**

### **ARTIGOS**

PESO, PÊSAME, PESADELO – PARA UM SOPESAMENTO (NÃO SAUDOSISTA) DA SAUDADE José Barata-Moura .....	3
VESTÍGIOS DO MUNDO. LITERATURA E FILOSOFIA EM MERLEAU-PONTY Isabel Matos Dias .....	29
A NATUREZA DA IDEIA PLATÓNICA. A PROPÓSITO DE DUAS PASSAGENS-CHAVE: <i>FÉDON</i> 83b, <i>PARMÉNIDES</i> 141e-142a António Pedro Mesquita .....	45
PENSAR E REFLECTIR. SOBRE O MODELO REFLEXIVO DO PENSAR EM HEIDEGGER Diogo Ferrer .....	77
O PROBLEMA DA TOLERÂNCIA NA FILOSOFIA POLÍTICA DE JOHN RAWLS Alexandre Franco de Sá .....	107
CASSIRER/HEIDEGGER. O ENCONTRO DE DAVOS OU O DEBATE SOBRE KANT E A MODERNIDADE Manuel Peixe Dias .....	121

### **DISSERTAÇÕES – 1996**

A HUMANIDADE DA RAZÃO. LUDWIG FEUERBACH E O PROJECTO DE UMA ANTROPOLOGIA INTEGRAL Adriana Veríssimo Serrão .....	145
--	-----

FOUCAULT OU A IMPACIÊNCIA DA LIBERDADE José de Almeida Pereira Arêdes .....	152
A FILOSOFIA DA CULTURA DE ERNST CASSIRER Manuel Peixe Dias .....	157
A FUNDAMENTAÇÃO METAFÍSICA DA ESPERANÇA EM GABRIEL MARCEL Antônio Batista Pinela .....	162
CAMINHOS DA LINGUAGEM – CAMINHOS DO SER EM "A ALEGRIA, A DOR E A GRAÇA" DE LEONARDO COIMBRA Maria de Fátima Correia Pinheiro .....	168
DA FENOMENOLOGIA À HERMENÊUTICA EM PAUL RICOEUR João Manuel de Amaral Alves Ribeiro.....	172
<i>SOPHIA MOMENTANEA</i> – CRIAÇÃO E LIBERDADE NA FILOSOFIA DE VLADIMIR JANKÉLEVITCH Manuel de Jesus Rodrigues .....	174
A FILOSOFIA DA CIÊNCIA DE PAUL FEYERABEND Porfírio Simões de Carvalho e Silva.....	177
A ALTERIDADE E O FEMININO EM EMMANUEL LÉVINAS Maria da Conceição Monteiro Soares.....	180
BURKE E A REVOLUÇÃO Pedro Santos Maia .....	181
<b>MEMÓRIA E PROSPECTIVA .....</b>	<b>187</b>



## ARTIGOS

### PESO, PÊSAME, PESADELO – PARA UM SOPESAMENTO (NÃO SAUDOSISTA) DA SAUDADE

*José Barata-Moura*

Universidade de Lisboa

#### § 1. Coisar/tematizar.

O pensar, modalidade humana de um exercício prático de viver, constitutivamente, é sempre assumir circunstancializado – isto é, que num concreto de determinações se posiciona – do *desafio do ser*. Do ser – no qual, pelo qual e de dentro do qual o pensar é interpelado a dar-se, crescer e adquirir contornos. Do ser – que, pensando, alguém configura, no registo e dimensão próprios (objectivos e subjectivos) de uma consciência que re-flecte, acompanha e perspectiva uma história que prática e materialmente em socialidade mediamos e transformamos.

A proposta que me foi presente de meditar a saudade desenha-se, nestes termos, como um desafio. Um desafio do ser que com-porta saudades, um desafio de seres que à saudade se re-portam, um desafio do real que trans-porta futuro.

Procuremos, pois, pensar a saudade, tomá-la por objecto teórico de atenção.

Aqui chegados, no próprio momento de começar, logo algum *purismo saudosista* nos poderá travar o passo, e (re)clamar que de raiz se encontra o processo viciado: a saudade não se pensa, vive-se; da saudade

não se fala, sente-se; pela saudade não se pergunta, poeta-se. E de pronto se avocariam, em apoio, as muitas prevenções de um Leonardo Coimbra contra o império do "coisar" que irremediavelmente infecta a postura de variegadas "filosofias vulgares", incapazes de se alçarem acima de uma rasteira "inteligência táctil"<sup>1</sup>.

De entrada, importará contribuir para que se desvaneça aqui alguma *sombra* ou treva onto-epistemológica. É que, em verdade, mesmo do ponto de vista do dispositivo categorial, *objectivação* e *coisificação* não são simplesmente convertíveis.

A *coisificação* é fundamentalmente uma operação metafísica (na acepção dialéctica do termo) que reconduz à condição coisal, ou reica, todo o termo intencional de uma atenção pensante. A *objectivação*, enquanto delimitação teórica de um terreno de mostraçã e de análise, corresponde à identificação e determinação de um objecto, ou tema, de cuidado atencional.

A objectivação releva, sem dúvida, do domínio da *abstracção*, mas apenas na medida em que define um momento parcelar de consideração de um real que é *concreto* na sua totalidade deveniente. A coisificação substancializa de pronto ou hipostasia, isto é, desdialectiza, o conteúdo imediato de um atender.

A tematização não induz *ipso facto* uma redução do "objecto" (independentemente do seu estatuto e articulação com a materialidade) a "coisa"; disponibiliza ou focaliza um centro de interesse.

Nem, ontologicamente, as "coisas" são o que o *coisismo metafísico* delas pretende fazer – entidades absolutizadas, discretas, abstractamente fixadas fora do contorno histórico material da sua génese, deveniência e transformação; nem, epistemologicamente, a consideração temática de um qualquer objecto arrasta com fatalidade a assunção de uma ontologia petrificada.

É por isso que a dialecticidade ou a historicidade se não limitam a um procedimento subjectivo de lidança com o real, mas podem apresentar um fundamento material que em cada caso importa desvendar. A materialidade do real não se circunscreve à positivação hipostática de "coisas" (ainda quando se denotem estabilidades relativas no agenciamento de diferentes elementos), do mesmo passo que também não exclui – no quadro de uma ontologia não-dualista – a pertinência de manifestações de "idealidade".

---

<sup>1</sup> Leonardo COIMBRA, *O Criacionismo (Síntese Filosófica)*; *Obras Completas*, pref. Delfim Santos (doravante: OC), Porto, Livraria Tavares Martins, 1958, vol. II, p. 72.

Resulta, pois, possível tematizar a saudade. Ela de modo algum se apresenta como incomensurável com o pensar, mesmo quando é essa a atmosfera vaporosa em que alguns pretendem conservá-la mergulhada, a fim de com esse expediente potenciar um seu celebrado alcance mítico de "aparição".

Temos todos experiência – pessoal e social – de que a saudade *pesa*. Mais do que em muitos corações palpitantes de vida, é no imaginário cardiológico de alguns, apostados em mistificar passado, presente e futuro, que a saudade se anicha como *pêsame* nos roteiros da história. Não se trata de mero acidente idiossincrásico, respeitável como todas as delicadezas patéticas, mesmo que não partilhadas; trata-se da exacerbação, exploração e distorsão de um sentimento humano apoteoticamente alcançado a destinação de raça e a promessa de nublados porvires. Pode desambar em *pesadelo*.

Importa, por isso, *sopesar* a saudade.

## § 2. Saudade/sentimento.

Antes de qualquer estilização teórico-ideológica de endereço teleologizante e vocação nacional-exclusivista<sup>2</sup> – que leva, designadamente, Teixeira de Pascoaes a visionárias reivindicações da instauração de "um novo ciclo mitológico"<sup>3</sup>, assente na exaltação convicta de que "sem misticismo há só Biologia ou, melhor, Zoologia"<sup>4</sup> –, a saudade é, antropológicamente pensada por um ângulo filosófico, *sentimento*.

"Uma nuance de sentimento" lhe chamou certamente António Sérgio numa das suas *Epístolas aos Saudosistas*<sup>5</sup>, texto dominado por uma lucidez polémica de afiado gume que no reverberar de alguns – provavelmente, em virtude do desconforto infligido pela anedótica invocação de sentimentalidades caninas a propósito da antipatia pela fustigação punitiva e do apreço animal pela boa mesa –, todavia, jamais poderá passar de graciosa manifestação empedernida de "belicoso génio galhofeiro"<sup>6</sup>.

---

<sup>2</sup> Para Pascoaes, a saudade é "um estado de alma latente que amanhã será Consciência e Civilização Lusitana", em consequência do que "Portugal deve progredir dentro, absolutamente dentro da sua tristeza", TEIXEIRA DE PASCOAES, *Unamuno e Portugal; Obras*, vol. 7: *A Saudade e o Saudosismo (dispersos e opúsculos)*, ed. Pinharanda Gomes (doravante: SS), Lisboa, Assírio & Alvim, 1988, p. 25.

<sup>3</sup> PASCOAES, *O Paroxismo*; SS, p. 177.

<sup>4</sup> PASCOAES, *A Velhice do Poeta*; SS, p. 263.

<sup>5</sup> António SÉRGIO, *Epístolas aos Saudosistas*, in PASCOAES, SS, p. 98.

<sup>6</sup> PASCOAES, *Os meus comentários às duas cartas de António Sérgio*; SS, p. 104.

Enquanto sentimento, a saudade é peculiar tonalidade afectiva de contorno rememorativo e radicação intimista (por "dialéctica intranha" a dá Leonardo Coimbra)<sup>7</sup>, de feição singularizante (como Ramón Piñeiro pontua)<sup>8</sup>, que axiologicamente subtece o passado como um mais-valor perdido (e, por isso, decorre em ambiente de crepuscular tristeza pela privação, ou in-actualidade, da sua posse ou presença)<sup>9</sup>, acciona difusos desejos de revivescência (retro- ou pro-jectada) em registo a que uma melancólica nostalgia poderá não ser estranha (lembramos as reflexões de D. Duarte em torno do "humor menencorico" ou "manencorico", que, não se identificando sem mais com a "ssuydade", guarda todavia com ela possíveis ligações)<sup>10</sup>, e propende, no desenrolar da sua dinâmica interna, a uma tendencial fixação (porventura, mórbida)<sup>11</sup> na sua *forma* própria.

<sup>7</sup> Leonardo COIMBRA, *Teixeira de Pascoais; Dispersos. I – Poesia Portuguesa*, ed. Pinharanda Gomes (doravante: D I), Lisboa, Editorial Verbo, 1984, p. 78.

<sup>8</sup> "O sentimento da propia singularidade, que por ser unha singularidade *trascendente* é sentida como *singularización do Ser*. Iste sentimento é a Saudade.", Ramón PIÑEIRO, *Pra unha Filosofía da Saudade*, Vigo, Galaxia, 1953, p. 18.

<sup>9</sup> Uma tristura que, todavia, pode não evacuar por inteiro uma determinada alacridade: "A nossa tristeza, filha da Saudade, é mais um crepúsculo de alegria que propriamente a noite...", PASCOAES, *O Génio Português na sua expressão filosófica, poética e religiosa* (doravante: *O Génio Português*); SS, p. 77.

Lembramos que já numa das *Epanáforas* se podia ler: "É a saudade uma mimosa paixão da alma, e por isso tão fútil, que equivocadamente se experimenta, deixando-nos indistinta a dor, da satisfação. É um mal, de que se gosta, e um bem, que se padece", D. Francisco Manuel de MELO, *Epanáforas de Vária História Portuguesa*, Epanáfora Amorosa, III, ed. Joel Serrão, reprod. Lisboa, Oficina de Henrique Valente de Oliveira, 1660, pp. 290-291.

<sup>10</sup> Para D. Duarte, o "humor manencorico" apresenta-se como "pecado de tristeza que procede da vontade desconcertada" – D. DUARTE, *Leal Conselheiro* (doravante: LC), ed. Joseph M. Piel, Lisboa, Bertrand, 1942, p. 67. Prende-se com "aquela tristeza que vem de muytas partes juntamente" (LC, p. 77), mas encontra num "rryjo pensamento com receo de morte" ou na meditação da "breveza da vida presente" (LC, p. 70) terreno propício de desenvolvimento.

A "ssuydade", por sua vez, "he hñu sentido do coração que vem da senssualidade, e nom da rrazom, e faz sentir aas vezes os sentidos da tristeza e do nojo. E outros veem daquellas cousas que a homem praz que sejam, e algñus com tal lembrança que traz prazer e nom pena." (LC, p. 94).

Atente-se em que, embora D. Duarte pareça decidir-se por um primado da diferenciação, e não tematize propriamente a eventualidade das possíveis aproximações, estas poderão, todavia, manifestar-se, particularmente, no caso de uma sobredeterminação da "saudade" pela "tristeza". "De sse aver algñas vezes com prazer, e outras com nojo ou tristeza, esto se faz, segundo me parece, por quanto ssuydade propriamente he sentydo que o coração filha por se achar partydo da presença dalgñia pessoa, ou pessoas que muyto per afeiçom ama, ou o espera cedo de sseer. E esso medēs dos tempos e lugares em que per deleitaçom muyto folgou." (LC, p. 95).

<sup>11</sup> Recordemos o depoimento de Júlio de Matos ao jornal *República*, de 4 de Setembro de 1912: "A saudade é, por sua natureza, um sentimento depressivo. [...] Cultivar a

A saudade assoma reactivamente. Apesar de a dizerem primeira e primária, é sempre elaboração segunda. Desponta, constitutivamente, na envolvimento de um certo *des-gosto* do presente. Este des-prazimento desliza, e aproa de pronto a uma *ideação do passado*, susceptível de funcionar ora como *remordimento magoado* do vivido/perdido, ora como *refúgio de contemplação* gratificante de uma plenitude atemporalizada, ora como reserva mobilizadora de um itinerário futuro apontado a *anelantes regressos*.

Partindo de uma actualidade dolorida que pretende repelir ou rarefazer, o comportamento saudoso intenta, por uma recuperação (idealizada) do revoluto, almejar um incoativo porvir que se fundamente e remeta para uma esperança de reiteração ou revitalização do transcorrido. Numa órbita de saudade, a transcendência ou transcensão será sempre um "avanço" em direcção ao devindo.

Com afectações de um quietismo mais condoído ou de um pulsar mais "activista", a saudade polariza-se no passado e polariza o passado – ou, melhor, um certo passado ou uma certa representação paradigmática do passado. A saudade é sempre selectiva e refiguradora (não raro, transfiguradora) das suas eleições.

É certo que a saudade, sobretudo se perscrutada e sondada no "sentir" que constitui, pode desvendar também significativas vivências da *intimidade*, da presença a si da consciência, da pertença de si a si mesmo.

A saudade é *soidão* ou *soledade*, a solidão do abandono ou do achar-se "partido" (separado) do bem-querido. No entanto, a solitariedade pode igualmente balizar e pro-pôr um espaço de encontro com o "próprio", uma auto-estesia, uma proprioceptividade. A *sui-dade*, a identidade re-flexiva, são susceptíveis de uma mostração em horizonte, no quadro de fundas experiências de saudade, particularmente, quando o direccionamento interior da atenção se vai paulatinamente despegando da sua intencionalidade objectiva (consciência *de*) para reverter a uma tensionalidade subjectiva (*con*-ciência) – condição de possibilidade de todo o visar consciente, dimensão estruturalmente presente em todo o atender, mas nem sempre ela mesma atendida.

A saudade pode, efectivamente, propiciar – até pela tonalidade (musicalmente, menor) em que decorre – uma atmosfera de concentração

---

saudade é amarrar-se ao passado, é alimentar um estado mórbido, é ajudar a definhar mais a raça.", *Inquérito à vida literária. O snr. dr. Júlio de Matos não acredita que atravessemos um período de renascimento literário*, in Raul PROENÇA, *Polémicas*, ed. Daniel Pires, Lisboa, Dom Quixote, 1988, p. 267.

O volume que citamos reproduz igualmente as escandalizadas replicações de Teixeira de Pascoaes e de Raul Proença que, ao tempo, acompanhava ainda com o grupo da *Renascença Portuguesa*. Veja-se também: COIMBRA, *A voz da incompetência. Júlio de Matos e a Renascença Portuguesa*; D I, p. 29.

ou de remetimento favorável ao surpreender deste momento incontornavelmente subjectivo da intimidade. Todavia, nem ele é função exclusiva da atitude saudosa, nem ela necessariamente evolui no sentido de o detectar como "ethos" da vivenciação, em geral. Muito pelo contrário, o desprendimento da objectualidade no decorrer de experiências de saudade costuma inflectir numa outra direcção, igualmente possível: a da fruição *objectivamente indeterminada* do próprio sentimento, a deleitação estética na clausura, a autofagia sentimental comprazida.

Por um aprofundamento da sua dialéctica depressiva, a saudade pode conduzir, assim, a breve trecho, a um dispensar, a um despedir, do seu próprio objecto inicial; pode promover uma desmaterialização e sublimação tais desse objecto que acabem por induzir uma pura fixação ou concentração na *forma* (saudosa) em que a avocação se verte. Deixa de se ter saudades de algo de determinado para se passar a fruir simplesmente, em sobreapreço acrescentado, o sentimento de ausência, de perda, de desamparo, de angústia retroprojectante.

Indeterminado e/ou estilizado o proto-objecto de saudade, resta, e *cultua-se*, a *atitude* (para-religiosa ou, mesmo, religiosa) do acolhimento que em intimidade se presta ao "estado de alma" que originariamente áquele empresta uma hospitalidade emotiva. O objecto primeiramente suposto devém mero *pretexto*; o *texto* crescente da saudade magnifica a própria *forma*, reconduz-se ao próprio *sentir do sentimento*. A dimensão subjectiva do visar saudoso converte-se ela mesma em objecto da saudade por que há-de deixar-se penetrar. O decisivo e procurado passa a ser uma (mística) *auto-experienciação* de saudade.

### § 3. Saudade/mundividência.

Um sopesamento filosófico da temática da saudade deverá também ter incontornavelmente em conta que o século XX em Portugal engendra e propicia, em contextos histórico-materiais bem diversos (Primeira República, Estado Novo, 25 de Abril), e segundo orientações e acentuações igualmente distintas, o desfraldar ideológico e doutrinário do pendão vetusto do *saudosismo*.

A intensificação étnica de uma lírica e de uma poética *retro-projectivas* da saudade des-cobre, cruza e retrabalha argumentários tradicionalistas europeus de feição (tardo)romântica e patrimónios laterais de subterrâneo messianismo sebástico<sup>12</sup>, e aporta a desígnios de renascença sucessivamente reiterados de uma lusitanidade fontal, entranhada-

---

<sup>12</sup> Por exemplo, Joel SERRÃO, *Do Sebastianismo ao Socialismo em Portugal*, Lisboa, Horizonte, 1973<sup>3</sup>.

mente sentidos por marginalidades estético-filosofantes de variado recorte que, confrontadas com múltiplas e atmosféricas incomodidades existenciais, anseiam por reformações pedagógicas de um Povo que, reencontrado com a sua "alma" genuína, aceda à formação de *élites* patrióticas pelas quais se deixe apaixonadamente conduzir em direcção a brumosos amanhecimentos de acrisolada ressurgência.

Como Teixeira de Pascoaes entusiasmadamente proclama, em 1913: "Eu creio num destino messiânico da minha raça, e sinto, por isso, a Saudade. [...]. É preciso que o Povo, sintetizado numa *élite*, encontre nela os seus instintos ráticos convertidos em conscientes ideias definidas, orientadoras de uma nova acção política e social. E é necessário que dessa *élite* ou desse povo, surja o homem que saiba condensar o sonho em realidade, que saiba transformar a sede em água que se beba..."<sup>13</sup>.

A saudade – que no dizer de Joaquim de Carvalho, mesmo quando nela conflua "o ensimesmar-se e o exsimesmar-se", vive, de modo determinante, uma temporalidade "retrotensa e não protensa"<sup>14</sup> –, no seu roteiro ou derrota de encaminhamento à condição estruturante de mundividência, estende-se a presuntivo penhor de escatologias renovadas, emprestando de algum modo corpo ao preceito leonardino de que ela, enquanto sentimento, "pode *cousar* ao nível a que o pensamento a eleve"<sup>15</sup>.

Pelas sendas mnésico-anelantes da saudade, o in-vocado horizonte do por-vir desvenda um misterioso destino de retroversão: "Pela *Saudade* revive o que morreu e antevive o que está para nascer, quando ela, a nossa Virgem Lusíada, se volta para o Futuro, mostrando a sua face de esperança. Por ela o que foi volta a ser, e o que há-de ser, já existe..."<sup>16</sup>. Parecendo afirmar o mesmo, Delfim Santos emblematicamente matiza: "na saudade o futuro é o passado e o passado o que dá sentido e conteúdo ao futuro"<sup>17</sup>.

Se, para Leonardo Coimbra, a saudade se perfila como "mal incurá-

---

<sup>13</sup> PASCOAES, *Os meus comentários às duas cartas de A. Sérgio*; SS, pp. 108 e 109.

<sup>14</sup> Joaquim de CARVALHO, "Elementos constitutivos da consciência saudosa. Esboço de um estudo", *Revista Filosófica*, Coimbra, 3 (1952), pp. 254 e 252.

O aditamento de que a saudade também é "intensa" em nada altera a tenção do seu visar fundamental; cf. PINHARANDA GOMES, "Saudade ou do mesmo e do outro", *Introdução à Saudade. Antologia teórica e aproximação crítica*, ed. Dalila Pereira da Costa e Pinharanda Gomes (doravante: IS), Porto, Lello, 1976, p. 196.

<sup>15</sup> COIMBRA, *A voz da incompetência*; D I, p. 32.

<sup>16</sup> PASCOAES, *O Génio Português*; SS, p. 91.

<sup>17</sup> Delfim SANTOS, *Saudade e Regresso; Obras Completas* (doravante: OC), Lisboa, Fundação C. Gulbenkian, 1977, vol. III, p. 479.



vel"<sup>18</sup>, sombra projectada pela finitude opaca do homem e sombra em que se projecta uma sua pressuposta ânsia imarcescível de Infinito<sup>19</sup>, que só uma reintegração em deus poderá saciar<sup>20</sup> – para Teixeira de Pascoaes, o saudosismo advem como "culto da alma pátria ou da Saudade erigida em Pessoa divina e orientadora da nossa actividade literária, artística, religiosa, filosófica e mesmo social"<sup>21</sup>, que, nos termos de uma outra formulação homóloga, se define como "o culto da alma portuguesa no que ela encerra de novo credo religioso e de nova emoção poética, em virtude da sua ascendência étnica."<sup>22</sup>

Por caminhos diversificados, e segundo acentuações diversas também (decorrentes tanto da autoria como dos tempos em que são adiantadas, mas que um dispositivo analítico mais pormenorizado poderia explicar e des-construir), mediante o *saudosismo magnificado* intenta-se debuxar os contornos aproximados de "uma fundamentação poético-religioso-filosofante da lusitanidade"<sup>23</sup> – claro está, acrescentarei eu sem pretender sucumbir nem ao cepticismo nem ao menosprezo, apenas na ténue e precária medida em que semelhantes linhas não hajam por essência de esfumar-se nas penumbras da "distância" e da "névoa criada-ra"<sup>24</sup>, ou em que os resultados da "lírica falange libertadora da alma portuguesa"<sup>25</sup> mereçam com algum vislumbre de pertinência assemelhar-se a uma consequente sondagem de fundamentos; mas isto são recalitrações de quem não comunga dos mesmos patamares iniciais (e, porventura, iniciáticos)...

Prisioneira umbilical de idealizações de passados paradigmáticos

<sup>18</sup> Leonardo COIMBRA, *Sobre a Saudade; Dispersos. III – Filosofia e Metafísica*, ed. Pinharanda Gomes e Paulo Samuel (doravante: D III), Lisboa – S. Paulo, Editorial Verbo, 1988, p. 147.

<sup>19</sup> "A saudade é como a sombra do homem, sombra que jamais o deixa, porque o Sol que ela intercepta é o Espírito e não há horizonte que o oculte. Vamos ver que a saudade será a companheira fiel do homem enquanto neste se interpuser um esquecimento ou uma distância, isto é, enquanto existir a mínima opacidade para a luz do Espírito.", COIMBRA, *Da Saudade*; D III, pp. 139-140.

<sup>20</sup> Como meta ou "realidade máxima" a atingir é-nos apontado: "as mónades mergulhando raízes sôfregas, no oceano fremente do infinito amor", COIMBRA, *O Criacionismo*, OC, vol. II, p. 162.

Tenham-se igualmente em conta as análises de Afonso BOTELHO, "Saudosismo como moyimento", *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, 16 (1960), pp. 218-230.

<sup>21</sup> TEIXEIRA DE PASCOAES, *Arte de Ser Português* (doravante: *Arte*), Lisboa, Edições Roger Delraux, 1978<sup>3</sup>, p. 140.

<sup>22</sup> PASCOAES, *O Saudosismo e a "Renascença"*; SS, p. 60.

<sup>23</sup> Joel SERRÃO, *Do Sebastianismo ao Socialismo em Portugal*, Lisboa, Horizonte, 1973<sup>3</sup>, p. 21.

<sup>24</sup> PASCOAES, *Unamuno e Portugal*; SS, p. 24.

<sup>25</sup> PASCOAES, *O Espírito Lusitano ou o Saudosismo*; SS, p. 50.



renascituros, a *saudade saudosista* – rebarbativa na aceitação e reconhecimento das cadeias que de raiz a peiam (Pascoaes insurge-se com veemência contra uma sua putativa adjectivação como "retrógrada e paralítica")<sup>26</sup> – alcandora-se a florescente promessa de (re)conquista do Além-por-vir, forte de entusiasmas e avassaladoras *nacionalizações*, de largo voo e dilatado alcance: o "Fado Hilário" devém "o Canto gregoriano da Saudade"<sup>27</sup>, deus é renaturalizado português (decerto, para que a "nova geração" se sinta, compreensivelmente, exaltada<sup>28</sup>, e o "homem superior", na sua violência, se di(s)late a divindade ráica)<sup>29</sup>, a própria Natureza terrenal e lunar não consegue silenciar toda uma eloquência repassada do mais fundeiro sentimento lusitanista; como Pascoaes nos assevera: "O Cabo de Sagres discursa panegiricamente, dia e noite, acerca do Infante Dom Henrique"<sup>30</sup>, e, em tom de maior recato memorialista, confia-nos mesmo: "Eu já ouvi a Lua recitar o *Noivado do Sepulcro*, do alto da torre dos Clérigos, em certa noite portuense."<sup>31</sup>

Já ficamos a perceber, ainda que de modo impressivamente ilustrativo e superficial (embora não abusivo nem da letra nem do espírito da mundividência saudósica), por que é que os caminheiros da "outra estrada", da "estrada não-saudosista", como António Sérgio lhe chama<sup>32</sup>, a breve trecho alevantam vozes, ora de comedida reticência, ora mesmo de declarado protesto, contra a "nubívaga retórica"<sup>33</sup> (e o respectivo ideário agregado) que alimentava, perpassava e a que finalmente se reconduzia, para retomar palavras de Raúl Proença em 1921, o "saudosismo e outras misticices de igual jaez que por volta de 1910 bretoejaram a inteligência portuguesa"<sup>34</sup>.

<sup>26</sup> PASCOAES, *Os meus comentários às duas cartas de A. Sérgio*; SS, p. 106.

<sup>27</sup> PASCOAES, *A Velhice do Poeta*; SS, p. 267.

<sup>28</sup> "A nova geração portuguesa sente-se exaltada pelo Deus da sua raça.", PASCOAES, *O Génio Português*; SS, p. 93. Pela sua parte, Leonardo Coimbra proclama: "o Deus Infante é português", COIMBRA, *Teixeira de Pascoais*; D I, p. 80.

<sup>29</sup> Referindo-se ao "homem superior", Pascoaes assegura: "Ele virá, e será violento como todo o criador de realidades imediatas, e será também religioso; a sua vida dilatar-se-á até ao Deus da sua Raça...", PASCOAES, *A Era Lusitana*; SS, p. 162.

<sup>30</sup> PASCOAES, *João Lúcio*; SS, p. 228.

<sup>31</sup> PASCOAES, *A Velhice do Poeta*; SS, p. 265.

<sup>32</sup> SÉRGIO, *Despedida de Julieta*, in PASCOAES, SS, 128.

<sup>33</sup> António SÉRGIO, "Interpretação não romântica do sebastianismo", *Ensaaios*, ed. Castelo Branco Chaves, Vitorino de Magalhães Godinho, Rui Grácio e Joel Serrão (doravante: E), Lisboa, Sá da Costa, 1971, vol. I, p. 241.

<sup>34</sup> Raul PROENÇA, *Um livro de claridades e de sombras; Seara Nova. Antologia. Pela Reforma da República (2). 1921-1926*, ed. Sottomayor Cardia (doravante: SNA), Lisboa, Seara Nova, 1972, vol. II, p. 266.

A pascoaesiana celebração portentosa do valente "terror lusitano"<sup>35</sup>, com a sua genesíaca contrafacção desvairada de Aparições fantasmáticas, de recorte necrofilico-ressuscitativo e desmesurada ambição de monopólio sobre as paragens autenticadas do verdadeiro ("o reino das sombras é o reino da verdade")<sup>36</sup>, não podia senão atrair a sergiana castigação dos espíritos tardo-romanticamente propensos a toda a sorte de abandonos exuberantes à consentida dominação de sobrecotadas entidades "cadaverosas": "Estes factores vivos de um momento que empedramos em absolutos, cadaverizados na eternidade, – são os fantasmas que nos tiranizam; são as 'larvas tumulares'; – são os Espectros."<sup>37</sup>; daí que num dos textos da polémica de 1913-1914 com Pascoaes em torno do saudosismo também pergunte, em tom de desafiadora crítica: "Será sempre essa nossa terra" – Sérgio escreve do Brasil – "a dos Espectros e Sonâmbulos?"<sup>38</sup>.

A "estrada" que António Sérgio percorre é outra, mas para além dela há ainda porventura, abertos e por abrir, outros caminhos possíveis para viandantes e viandeiros não-saudosistas, praticamente empenhados num assumir pleno da sua condição de humanos, isto é, de reconfiguradores e de transformadores históricos materiais de um ser que é escritura e inscrição de humanidade.

#### § 4. Supostos/suportes.

Enquanto dispositivo ideológico, isto é, enquanto aparelho unificador e regulador de representações de uma consciência social de extensão mais ou menos ampla e compreensão mais ou menos determinada, o *saudosismo* – abstraindo do necessário exame *concreto* da genealogia doutrinal e da implicância política efectiva dos seus posicionamentos e influências ao longo do tempo e nas diferentes conjunturas – manifesta ostensivamente uma irreprimível queda para a *metafisicização do ser* (em oposição à sua unidade diferenciada), para a *endogenização da cultura* (em oposição à sua dialéctica de particularidade e universalidade), para a

<sup>35</sup> "O *terror lusitano* afigura-se-me uma força trágica prodigiosa, comparável ao Destino dos gregos. Este *terror* animal e sagrado, é a própria paixão do Medo: O Medo, em exaltação divina, a fumejar dos plutónicos antros da alma humana... É a *Saudade* em desvario, celebrando os seus nocturnos Mistérios ... a *alma lusitana* em fantástico bailado com a Sombra de Deus que é o perfil de Satã...", PASCOAES, *O Génio Português*; SS, p. 85.

<sup>36</sup> PASCOAES, *António Carneiro*; SS, p. 208.

<sup>37</sup> SÉRGIO, *Espectros*, E, vol. I, p. 173.

<sup>38</sup> SÉRGIO, *Regeneração e tradição, moral e economia*, in PASCOAES, SS, p. 115.

*mi(s)tificação da historicidade* (em oposição à sua investigação e desenvolvimento concretos).

Ontologicamente, o saudosismo vive a dualização e vive da dualização. Socio-antropologicamente, o saudosismo cultiva a domesticidade e cultiva-se no caseirismo. Nos confrontos da temporalidade, o saudosismo mitifica para mais desembaraçadamente conseguir mistificar. Combinando frontalidade profética e destreza enviezante, toma partido no presente contra determinados vectores de futuro em nome de uma identidade ancestralizada que anuncia redescobrir, que declara reavivar, que pretende restabelecer.

O saudosismo denota especial predilecção pela luminosidade do lusco-fusco, por uma "visão crepuscular do mundo" que, sendo anoitecer, aspira a reacordar manhã: "O crepúsculo tanto é matutino como vespertino"<sup>39</sup>. Todavia, o peso determinante das acentuações jamais deixa de trair o sentido e o teor fundamental das suas revisitações do tempo: "O futuro vem do tûmulo, o passado vem do berço."<sup>40</sup>

Ter "saudades do futuro" é ainda uma maneira, esteticamente elaborada, de o reconverter na afirmação vindoura de um passado "essencial", e por isso reitor, postergando, de algum modo, tanto o potencial criativo do presente quanto a constitutiva dimensão prática de "feito" de que o porvir se reveste.

O saudosismo quer-se e crê-se – "*Querer e crer*, eis a nossa divisa"<sup>41</sup> – crítico do existente, ou de alguns dos seus visos mais aparentes que lhe despertam sensações de desagrado. Só que nem o analisa a fundo na sua estruturação deveniente, nem o perscruta em concreto nas contraditoriedades de que se tece e entretece, nem o perspectiva com consequência nas suas possibilidades de transformação. Limita-se a evocar a genuinidade de uma tradição eleita entretanto ofuscada e perdida, a convocar a fidelidade a uma "alma essencial" que do passado e como passado se determina, a invocar a esperança transsubstanciadora do reencontro ou da restauração. Dualiza, não dialectiza; estetiza, não trabalha efectivamente pelo pensamento e pela acção possibilidades reais; consagra (lavrando enevoados protestos), não revoluciona materialmente.

A discriminação diferenciadora, instrumento e processo de qualquer pensar determinado, recusa, na teorização saudosista, o labor interno do ser para, desde o início, se assumir como diligência contrapositiva abstracta que, firmando-se numa restrição (aceite e deliberada) do real à

<sup>39</sup> PASCOAES, *António Carneiro*; SS, p. 211.

<sup>40</sup> PASCOAES, *Da Saudade*; SS, p. 241.

<sup>41</sup> PASCOAES, *A Era Lusíada*; SS, p. 164.

imediatez, lhe sobre-impõe, conferindo-lhe um estatuto de privilégio axiológico, uma ordem *outra*, crismada de Realidade-Autêntica – que uma poética para-religiosa, ora do sonho sublimador, ora da ressurreição do originário, ora da profecia expectante, teria por missão "libertar", isto é, instaurar como espaço mítico de plenitude contrastiva.

À crítica do existente – na sua concreção, conflitualidade e dinâmica – substitui-se a liminar declaração da irremediável malignidade e pobreza de algumas das suas manifestações vigentes de aparência mais marcante, e a sua recobertura pelo manto (não-diáfano) da fantasiação de uma alteridade inteiramente diversa, dele radicalmente cindida, acrescentadamente convocada por uma intensificação de "aspirações, desejos e esperanças no Infinito..."<sup>42</sup>.

A ideologia do saudosismo confunde, assimila e circunscreve, por sistema, o *materialismo* – "uma doutrina bastarda", como Leonardo Coimbra lhe chama<sup>43</sup> – com um empirismo grosseiro, egoistamente utilitarista, assente na manipulação imediatista de positividades mortas: "Espírito significa vida e matéria significa morte."<sup>44</sup>

Contra a sua presumida e lamentada dominação social da existência (os "ressequidos tempos de egoísmo materialista"<sup>45</sup> de Pascoaes, ou a "época amoral, de grosseiro materialismo e leviandade"<sup>46</sup> de Leonardo Coimbra), há que levantar clamores de libertação ("o espírito humano está desejoso de se libertar do cárcere estreito, escuro, asfixiante, em que o materialismo o enclausurou")<sup>47</sup>, promovendo uma *substituição* generosa de valores que religuem Portugal à sua tradição ("Ao princípio materialista, egoísta, intolerante, de importação, deve suceder o princípio espiritualista, de amor e sacrifício, firmado nas antigas tradições do Povo e correspondendo ao mais perfeito e elevado conhecimento da Justiça e da Liberdade.")<sup>48</sup>, metafisicamente fundada no axioma de que "o imaterial antece o material"<sup>49</sup>.

Com o assumir desta postura – para além da nobreza dos propósitos

<sup>42</sup> PASCOAES, *A Era Lusíada*; SS, p. 156.

<sup>43</sup> COIMBRA, *O criacionismo*; OC, vol. II, p. 3.

<sup>44</sup> PASCOAES, *O Espírito Lusitano ou o Saudosismo*; SS, p. 43.

<sup>45</sup> PASCOAES, *O Génio Lusitano*; SS, p. 86.

<sup>46</sup> COIMBRA, *Teixeira de Pascoais*; D I, p. 75.

Efectivamente, "a vida moderna é material e materialista, de cinza, desânimo, tédio e morte!", COIMBRA, *O Criacionismo*; O, vol. II, p. 179.

<sup>47</sup> PASCOAES, *O Génio Português*; SS, p. 92.

<sup>48</sup> PASCOAES, *A Era Lusíada*; SS, p. 161.

<sup>49</sup> PASCOAES, *Da Saudade*; SS, p. 240.

e da necessidade (decerto ponderável e ponderosa) de não identificar o real na sua totalidade devenida com a facticidade determinada das suas manifestações – comprometem-se e prejudicam-se, todavia, do mesmo passo, possibilidades decisivas de uma penetração ajustada na concreção dialéctica do ser.

Não admira, por isso, que o saudosismo comece por declarar a *realidade* liminarmente restringida à curta cercania ou vizinhança do "coisal", vindo a contrapôr-se-lhe uma *verdade* autêntica, tecida de lonjuras, que poesia e religião terão por missionário encargo revelar: "A realidade consiste na proximidade das cousas, observadas directa e indirectamente, por intermédio da visão crítica e da experiência. A verdade é longínqua, e apenas atingida pela inspiração poética, esse reflexo em nós, do Criador."<sup>50</sup>.

O ser é apreendido como cisão, a verdade dispensa os páramos opacos da materialidade, a realidade perde a sua consistência ôntica: "A ciência e a religião, isto é, a realidade e a verdade, são dois campos distintos."<sup>51</sup>, "Sim: há duas Realidades. [...]. A Ilusão é uma outra Realidade."<sup>52</sup>.

O passo seguinte não é difícil de adivinhar. É ao trans-real que passa a ser concedida a primordialidade, a determinância, a superioridade onto-mito-axiológica: "A realidade é sonho que se condensa"<sup>53</sup>, "o mundo idealizado é mais verdadeiro do que esse que tocamos com as mãos"<sup>54</sup>.

A crítica saudosista da redução do ser à sua imediatez substancializada transmuta-se em dualização ontológica – isto é, deixa intocado o problema e transfere-se para uma sobre-realidade poetante: "O Universo é uma espécie de massa amorfa, a que o nosso espírito imprime a visagem definida e viva da sua alucinação."<sup>55</sup>.

A ideologia saudosista, no seu afã vitalizador e promocional das dimensões da imaginação e do desejo, combate encarniadamente os tentáculos imperiais do cientismo positivante. Como Leonardo Coimbra proclama: "A filosofia, sem imaginação, procura-se, perde-se em abstractos sistemas de lógica, sossega-se no burguesismo positivista"<sup>56</sup>. Só que

---

<sup>50</sup> PASCOAES, *Da Saudade*; SS, p. 238.

<sup>51</sup> PASCOAES, *João Lúcio*; SS, p. 224.

<sup>52</sup> PASCOAES, *O Paroxismo*; SS, p. 176.

<sup>53</sup> PASCOAES, *Última carta ?*; SS, p. 138.

<sup>54</sup> PASCOAES, *António Carneiro*; SS, p. 204.

<sup>55</sup> PASCOAES, *O Génio Português*; SS, p. 84.

<sup>56</sup> COIMBRA, *A Poesia e a Filosofia Moderna em Portugal*; D I, p. 36.

prossegue este seu itinerário por caminhos que simultaneamente impõem uma radical desqualificação da perspectiva da *cientificidade* e gravosamente limitam a demanda (indispensável) de uma *racionalidade concreta*.

Vai fora o cientismo positivista, mas vai igualmente fora a ciência, globalmente taxada de agente inelutavelmente estatuante de petrificações e congelamentos. "Para longe a descarnada mão científica, essa mão que definha, mumificante!"<sup>57</sup>, exclama Pascoaes; "A ciência anula a criação, mutila a vida, dispersa, fragmenta, reduz a categorias teóricas."<sup>58</sup>, completa Leonardo Coimbra.

A empresa científica passa a ver-se irremediavelmente infectada dos estigmas da maquinização rasteira e do manuseamento utilista de objectos: "A ciência, os métodos positivistas, a experiência, a visão objectiva, tudo isso se define em metálicas formas de máquinas que representam o seu papel no mundo, mas restrito."<sup>59</sup>; é principalmente identificada com "desumanização": "quanto mais a ciência desumaniza o Universo mais humanismo fica em resíduo para a arte e a filosofia receberem."<sup>60</sup>.

Por um mesmo movimento suposital, o potencial emancipador das tecnologias é desatendido, o humanismo é celestializado e privado dos cuidados de uma sua fundamentação material, o irracional irrompe como suplemento incontornável, originário, confessadamente basilar: "O escuro está na base do claro, ou o irracional na base do racional."<sup>61</sup>. O pascoaesiano desabafo: "nós estamos fartos da palavra científica!" é correlativo do apelo às "lágrimas divinas duma nova e religiosa comoção", e assina o decreto de soltura das "energias sentimentais, primitivas, brotadas da alma inspirada, em delírio revelador e criador"<sup>62</sup>.

O principal empobrecimento e vilipendiação da racionalidade humana advém como mera consequência previsível: "É pelo sonho e não pela razão, creia, que o homem se destaca dos outros bichos."<sup>63</sup>. Como se o sonho fosse exílio de razão, como se ela não sondasse também, e constitutivamente, as derivas do possível (e do impossível)...

Assumindo estas posturas e abordagens onto-epistemológicas, o saudosismo penaliza, sem grande esperança de remédio – precisamente, talvez, porque também volatiliza em "esperança" o remédio –, a sua crítica e o seu conceito de humanidade.

<sup>57</sup> PASCOAES, *Mais palavras ao homem da espada de pau*; SS, p. 150.

<sup>58</sup> COIMBRA, *Teixeira de Pascoais*; D I, p. 75.

<sup>59</sup> PASCOAES, *A Era Lusíada*; SS, p. 167.

<sup>60</sup> COIMBRA, *" regresso ao Paraíso". Prefácio para a segunda edição*; D I, p. 102.

<sup>61</sup> PASCOAES, *João Lúcio*; SS, p. 220.

<sup>62</sup> PASCOAES, *A Era Lusíada*; SS, p. 167.

<sup>63</sup> PASCOAES, *Mais palavras ao homem da espada de pau*; SS, p. 151.



Algo de semelhante ocorre, no plano operativo, com a concepção saudosista da *prática*, que ela trata de degradar a míope utilização mesquinha da imediatez em sentido maquinal e despersonalizador.

"O preconceito do senso prático, no sentido vulgar e universal, é um dos maiores males modernos, porque esteriliza o homem, redu-lo a um pobre autómató, a uma pequena máquina banal que pratica acções mortas, inertes, como as outras, as de ferro, fazem calçado ou alfinetes."<sup>64</sup>

Estabelece-se, deste modo, uma inelutável equação entre o desempenho prático e a animalidade: "o homem pode sonhar como *espírito*, mas só pode agir como *animal*"<sup>65</sup>. Em conformidade, "contra a vida morta, satisfeita na sua restrita acção puramente material"<sup>66</sup>, apenas resta a reiteração salvífica de que "a Vida é a actividade, mas, antes de tudo, a actividade de alma, contemplação inquieta, ansiosa de penetrar, com uma prece nos lábios, no Templo escuro do Mistério, onde as estrelas ardem como círios e as montanhas são altares. A vida é a actividade religiosa, sonho de imortalidade."<sup>67</sup>

Eliminada a possibilidade de pensar e de empreender com consequência a transformação material das realidades por um empenhamento social prático esclarecido – já que, "obviamente", "se esta transformação fosse efectuada pelas forças da Matéria, teríamos sempre as más paixões, os brutos instintos, o feroz egoísmo a dominar"<sup>68</sup> –, resta a senda das encomendações ao advento misterioso de "uma verdadeira *Super-Humanidade Espiritual*"<sup>69</sup>, "o homem transcendente, o *além homem*, que o Português encerra"<sup>70</sup>, e a que algum Sebastião Salvador virá, em brumosa<sup>71</sup> e renascente manhã, a emprestar corpo: "A Saudade lutuosa, através das suas lágrimas, visiona o Desejado."<sup>72</sup>

<sup>64</sup> PASCOAES, *Renascença (O Espírito da nossa Raça)*; SS, p. 40.

<sup>65</sup> PASCOAES, *Tolstoi*; SS, p. 8.

"O homem procede como animal e pensa como espírito.", PASCOAES, *O Génio Português*; SS, p. 89.

<sup>66</sup> PASCOAES, *Resposta a António Sérgio*; SS, p. 123.

<sup>67</sup> PASCOAES, *O Paroxismo*; SS, p. 177.

<sup>68</sup> PASCOAES, *O Génio Português*; SS, p. 92.

<sup>69</sup> PASCOAES, *Vítor Hugo*; SS, p. 21.

<sup>70</sup> PASCOAES, *O Génio Português*; SS, p. 95.

<sup>71</sup> Daí as electivas afinidades e predilecções pelo *nevoeiro*. "Nevoeiro é a sombra do Mar, onde o nosso Império se afundou, erguendo-se, lutuosa e misteriosa, entre a *Queda* da alma lusiada e a sua *Esperança* a reviver na noite e no desespero... Nevoeiro é a alma de D. Sebastião ou, antes, o seu espectro feito da bruma do mar... Nevoeiro é um Mar fantástico, em ondas de sonho, inundando a noite portuguesa. É a sombra do Desejo, a própria matéria irreal da Visão aparecida, apagando as aparências de inércia e morte...", PASCOAES, *O Génio Português*; SS, p. 84.

<sup>72</sup> PASCOAES, *A Era Lusíada*; SS, p. 163.

## § 5. Alma/compensação.

Incapaz de se desfazer dos multifacéticos dualismos que o perpassam – "a alma é carne redimida; a carne é alma escrava"<sup>73</sup> –, até porque lhe são constitutivos e lhe desenham a arquitectura dos seus conteúdos, o saudosismo desenvolve e glosa toda uma verdadeira *lógica da compensação*, centrada na subministração dos mais variados suplementos de "alma": "El alma es la compensación de la materia."<sup>74</sup>

Se Portugal é "a terra do desânimo agressivo"<sup>75</sup> e da "estupidez ilustre, da estupidez graduada em letras ou em ciências"<sup>76</sup> – o que faz falta é que "o português se torne um ser animado, que ressurja desta mortal apatia, por meio de uma saudável educação de acordo com o génio da sua Raça"<sup>77</sup>, susceptível de nele reacordar "aquele estranho e misterioso desejo de Deus"<sup>78</sup>.

Se "a vida moderna é de uma dispersão assustadora e mortífera" em que "a alma não se recolhe, vive numa permanente exteriorização"<sup>79</sup>, se "a forma burguesa da Civilização"<sup>80</sup> ou a "civilização moderna" se baseiam numa universal extensão da "faculdade de mentir"<sup>81</sup>, se "vivemos numa época absurda em que futebol e jazz band lembram a idade das cavernas, e os maiores progressos da ciência coincidem com o regresso furioso do género humano, não ao Paraíso, mas à Selva"<sup>82</sup> – o que faz falta é "alma que nos eleve da chateza e do vulgar, deste pântano burguês e bacharelento"<sup>83</sup>, uma vez que o ressurgir almejado nada tem a ver com secundárias (e, a bem dizer, dispensáveis) progressões horizontais: "Nós queremos renascer. O simples progresso não satisfaz o profundo anseio da alma lusíada que quer atingir o além das expressões materiais e restritas da Vida."<sup>84</sup>

<sup>73</sup> PASCOAES, *Tolstoi*; SS, p. 8.

<sup>74</sup> PASCOAES, *Saudade y Quijotismo*; SS, p. 191.

<sup>75</sup> PASCOAES, *Uma carta a dois filósofos*; SS, p. 183.

<sup>76</sup> PASCOAES, *O Saudosismo e a "Renascença"*; SS, p. 59.

<sup>77</sup> PASCOAES, *Os meus comentários às duas cartas de A. Sérgio*; SS, p. 109.

<sup>78</sup> PASCOAES, *Uma carta a dois filósofos*; SS, p. 183.

<sup>79</sup> COIMBRA, *O Criacionismo*; OC, vol. II, p. 178.

<sup>80</sup> PASCOAES, *A Era Lusíada*; SS, p. 159.

<sup>81</sup> PASCOAES, *Trechos de um livro inédito*; SS, p. 12.

<sup>82</sup> PASCOAES, *Da Saudade*; SS, pp. 235-236.

Em *A Velhice do Poeta* (SS, p. 269), o "jazz band" é substituído pelo "cinema".

<sup>83</sup> PASCOAES, *Última carta ?*; SS, p. 138.

<sup>84</sup> PASCOAES, *A Era Lusíada*; SS, p. 159.



Se a democracia republicana, em consequência de constitucionalismos afrancesados<sup>85</sup>, se prostitui e urbanifica, induzindo o mais nefando decadentismo cívico ("*A liberdade do escravo transformou-se na escravidão do homem livre.*")<sup>86</sup> – o que faz falta é uma revitalizante insuflação de "alma" ("*A doença do nosso Povo é de carácter moral; ele sofre de falta de alma, sobretudo nas suas classes superiores e dirigentes.*")<sup>87</sup>, que restabeleça na plenitude das suas virtualidades "o Portugal de Entre Douro e Minho, religioso, lavrador e amante de Liberdade! Deus e Liberdade!"<sup>88</sup>, atendendo a que uma "Democracia rústica e campestre"<sup>89</sup>, "uma Democracia religiosa e rural, eis o que deveria ser a nossa República."<sup>90</sup>

Se o país se encontra submetido à "invasão do estrangeirismo desnacionalizador"<sup>91</sup> em matéria religiosa, política e literária<sup>92</sup>, dominado por "estranhas influências deletérias"<sup>93</sup> (veiculadas pela "venenosa educação estrangeira"<sup>94</sup> e por toda a sorte de maquinações da "casta daniinha")<sup>95</sup>, que concorrem para "desnaturar o nosso carácter"<sup>96</sup> e conspiram para "nos fundir nessa massa amorfa da Europa"<sup>97</sup> – o que faz falta é redemandar a alma lusíada: "Logo que a alma portuguesa se encontre a si própria, reaverá as antigas energias e realizará a sua civilização."<sup>98</sup>, "Cultivai a alma lusíada, e acreditai, com entusiasmo e paixão, nas suas virtudes sobre-humanas, no seu poder de criar uma vida nova espiritual."<sup>99</sup>

---

85 "é absolutamente preciso que a nossa República seja uma República Portuguesa e não uma República afrancesada, como o Constitucionalismo.", PASCOAES, *O Espírito Lusitano ou o Saudosismo*; SS, pp. 52-53.

86 PASCOAES, *A Era Lusíada*; SS, p. 163.

87 PASCOAES, *O Génio Português*; SS, p. 95.

88 PASCOAES, *Conferência. Comemoração do 1º de Dezembro de 1640*; SS, p. 198.

89 PASCOAES, *Justiça Social. Os Lavradores Caseiros*; SS, p. 4.

90 PASCOAES, *O Espírito Lusitano ou o Saudosismo*; SS, p. 55.

91 PASCOAES, *O Espírito Lusitano ou o Saudosismo*; SS, p. 44.

92 "É urgente que a Pátria portuguesa, adulterada no seu espírito original, pela importação do catolicismo romano e por servis imitações francesas no campo legislativo e literário, reaja contra essas perniciosas influências e readquira, com a perdida alma, as perdidas energias criadoras.", PASCOAES, *A Era Lusitana*; SS, p. 155.

93 PASCOAES, *A Era Lusíada*; SS, p. 164.

94 PASCOAES, *O Génio Português*; SS, p. 68.

95 PASCOAES, *A Era Lusíada*; SS, p. 163.

96 PASCOAES, *Ao Povo Português. A "Renascença Lusitana"*; SS, p. 33.

97 PASCOAES, *Renascença*; SS, p. 36.

98 PASCOAES, *Ao Povo Português. A "Renascença Lusitana"*; SS, p. 31.

99 PASCOAES, *A Era Lusitana*; SS, p. 164.

Reapossamento salvífico da alma é reencontro identificativo com a saudade. Só os portugueses detêm o privilégio exclusivo de a sentir; só ela define integralmente o génio português. "A alma lusitana concentrou-se numa só palavra, e nela existe e vive, como na pequena gota de orvalho a imagem do sol imenso. Sim: a palavra Saudade é intraduzível. O único povo que sente a Saudade é o povo português"<sup>100</sup>. Fora da eclésia saudosista não há salvação que se vislumbre, e, por conseguinte, sempre se impõe ir deixando no ar o aviso, já que "há mesmo pseudo-portugueses que não crêem na existência duma alma portuguesa original"<sup>101</sup>.

Se se comprova e resente a malignidade do presente, mais do que transformá-lo, trata-se prioritariamente de o vanificar: "todos nós somos feitos mais de ausência do que de presença"<sup>102</sup>, "o homem em vez dum ser presente, é um ausente no passado e no futuro"<sup>103</sup>.

Dissolvida a textura material do presente – que, note-se, não se reconduz forçosamente ao império inelutável da imediatez fáctica, mas trans-porta e pro-jecta do seu seio forças e dinâmicas de reconfiguração no horizonte de um leque de possíveis concretamente fundados –, abrem-se ao saudosismo, com facilidade acrescida, as portadas do passado e do futuro. Pode então ecoar mais livremente aquele ritmo tão característico

---

<sup>100</sup> PASCOAES, *O Espírito Lusitano ou o Saudosismo*; SS, p. 51.

A tese da intraduzibilidade da saudade, que Pascoes parece remeter para Duarte Nunes de Leão ("não há língua em que da mesma maneira se possa explicar", D. NUNES DE LEÃO, *Origem da Língua Portuguesa*; IS, p. 7), aparece já de algum modo incoada por D. Duarte: "E porem me parece este nome de ssuydade tam proprio, que o latym nem outro linguagem que eu saibha nom he pera tal sentido semelhante." (D. DUARTE, LC, p. 95).

Excedendo largamente as indicações admissivelmente resultantes do debate filológico (cf. uma amostragem parcial em IS, pp. 10-11), o saudosismo empreende um empolamento teórico da especificidade, que conduz António Sérgio, por exemplo, a comentar com irónica acidez crítica: "O dogma do privilégio exclusivo da palavra é muito velho; o do privilégio exclusivo do sentimento, claro está, é novíssimo. Novíssimo e naturalíssimo. Como poderia um lusitano do século XX conceber que se pudessem ser estrangeiro e sentir saudades? Creio mesmo que somos demasiado generosos em conceber que se possa ser estrangeiro.", SÉRGIO, *Epístolas aos Saudosistas*, in PASCOAES, SS, p. 101.

Contra a anexação lusfada da saudade se pronuncia igualmente José Marinho: "viam certo os opositores a uma estreita concepção patriótica ou nacionalista segundo a qual a saudade redentora, e assim também o messianismo profético para um futuro além dos tempos, eram pertença exclusiva e avara dos portugueses.", JOSÉ MARINHO, *Verdade, Condição e Destino no pensamento português contemporâneo* (doravante: VCD), Porto, Lello, 1976, p. 228.

<sup>101</sup> PASCOAES, *O Espírito Lusitano ou o Saudosismo*; SS, p. 44.

<sup>102</sup> PASCOAES, António Carneiro; SS, p. 211.

<sup>103</sup> PASCOAES, *Da Saudade*; SS, p. 244.

da ideologia saudosista: "do Passado se conclui para o Futuro"<sup>104</sup>, e des-tarte "a Vida é assim o próprio rasto da Saudade..."<sup>105</sup>.

Uma vez aqui chegados, e como "a grande revolução a fazer é nas almas"<sup>106</sup>, enceta-se a longínqua e conturbada viagem de combinar o "génio" (retro-tensivo) de "aventura" com o "espírito" (protensivamente) "messiânico"<sup>107</sup>: a "Tentação do Mistério"<sup>108</sup> resplandece em todo o seu fulgor.

Mitifica-se selectivamente o trans-corrido – com as conhecidas fixações medievas e navegatórias ("os segredos dos mares, de novas constelações e novas terras" foram revelados à "alma lusitana", precisamente, "na Idade Média"<sup>109</sup>, a saga do cristiano-colonialismo aparecerá depois) – e mistifica-se enevoadamente o porvir com auroras de "almas madrugantes"<sup>110</sup> e trombeteios do "Arcanjo da Saudade" (como Leonardo Coimbra refere, reportando-se a uma figura do *Regresso ao Paraíso*: "É a hora: o *Arcanjo da Saudade* toca a trombeta, e por ela o Verbo original enchendo o Espaço acorda todos os sonos, ressuscitando todos os mortos."<sup>111</sup>.

É que, na verdade, subsistem diferenças teórica e praticamente não negligenciáveis (para não dizer: irredutíveis) entre a *estória* que o saudosismo conta (e com que conta), a *História* que os portugueses escreveram (e vão escrevendo), a *historicidade* que tece e entretece o ser que como humanos vamos mediando, configurando e transformando.

Na sua contundência, as palavras recriminatórias de António Sérgio podem parecer duras e sectárias: "A história de Portugal, como os senhores sebásticos a estão pregando, é pura obra de fantasia (e de fancaria): um simples conto para adormecer bebês."<sup>112</sup>. Lembremos, todavia, que o insuspeito José Marinho também escreve: "Quando na já longa história do país rememoramos o lugar que nela ocupam saudade e messianismo profético, teremos de reconhecê-lo bem exíguo e bem mesquinho."<sup>113</sup>.

---

<sup>104</sup> PASCOAES, *Arte*, p. 135.

<sup>105</sup> COIMBRA, *Sobre a Saudade*; D III, p. 164.

<sup>106</sup> PASCOAES, *Conferência. Comemoração do 1º de Dezembro de 1640*; SS, p. 197.

<sup>107</sup> PASCOAES, *Arte*, pp. 111-114.

<sup>108</sup> PASCOAES, *A Era Lusíada*; SS, p. 173.

<sup>109</sup> PASCOAES, *Ao Povo Português. A "Renascença Lusitana"*; SS, p. 31.

<sup>110</sup> PASCOAES, *Mais palavras ao homem da espada de pau*; SS, p. 150.

<sup>111</sup> COIMBRA, "Regresso ao Paraíso". *Prefácio para a segunda edição*; D I, p. 95.

<sup>112</sup> SÉRGIO, *Explicações ao Ex.mo Sr. Professor Martinho Nobre de Melo sobre as doutrinas morais dos meus "Ensaio"*; SNA, vol. II, p. 315.

<sup>113</sup> MARINHO, *VCD*, p. 223.

No fundo, o saudosismo não se desprende – porque é dela mesma que (sobre)vive – daquela "filomitia alicerçada na interpretação dos poetas" de que Delfim Santos nos fala<sup>114</sup>, e que pessoalmente gostaria de ver precisada como *de poetas* (e não: "dos poetas"), já porque nem todos eles se prestam a semelhantes exercícios de saudósica hermenêutica, já porque a poesia também pode ser modalidade de um pensar que explora caminhos bem diferentes dos sonhados por ressurgentes oficiais da Saudade.

## § 6. Problemáticas/caminhos.

Aproxima-se a altura de concluir.

O saudosismo alimenta e alimenta-se de uma sobredeterminação, ao mesmo tempo, "arqueológica" e "escatológica" da saudade. Sobredeterminação "arqueológica" da saudade, porque empola a sua originariedade e a erige em princípio concentradamente reitor e identificador de um destino cultural (português). Sobredeterminação "escatológica" da saudade, porque opera a sua teleologização e lhe empresta acreditados traços de soteriologia.

Ao converter a saudade em eixo do devir, o saudosismo hipoteca, restringe e confina o leque dos possíveis, faz do pro-gresso re-gresso, coarcta a pro-dução do novo. Enclausurar a esperança nos parâmetros do retorno é amarrar a (indispensável) crítica do presente ao peso monopolizante de um desejo restaurador, é cortar à vida perspectivas inensaiadas da sua vocação novadora.

Poderá haver receitas antigas para problemas novos, poderá haver retrocessos que se pretenda mascarar e travestir de avanços; todavia, a efectiva re-solução do novo e da aporética que nele habita, considerada numa escala de duração suficientemente alargada, nunca se opera ou consoma em regredimento. A marcha-atrás só é sentido de deslocação porque se integra num imparável (mas modelável) movimento global de fluxão que segue em frente. É este o verdadeiro "segredo" da *trans-cendência* que na história, e em historicidade, se completa e sempre se re-configura.

Para além – e através – dos diversificados posicionamentos ideológicos e políticos que de raiz se encontram vinculados à empresa saudosista (e que deliberadamente me abstive de explicitar e de debater neste trabalho, mas que não são de modo algum secundários ou desprovidos de interesse), o saudosismo ensaia respondimentos a uma proble-

---

<sup>114</sup> Delfim SANTOS, *Filosofia e Filomitia*; OC, vol. II, p. 328.

mática ou a segmentos de problemáticas que, a meu ver, podem e devem ser colocadas, discutidas, aprofundadas e resolvidas a partir de supostos onto-epistemológicos, e no quadro de envolvimento práticos, bem diferentes daqueles que ele adianta, em que se move, que perflha.

Se a verdadeira crítica é, como penso, aquela que se situa e desenvolve ao nível dos fundamentos – para esse horizonte e nesse horizonte importa orientar um debate filosoficamente produtivo.

Do ponto de vista antropológico, a saudade, como sentimento e como vivência, corresponde certamente a uma modalidade ou tonalidade estético-afectiva do relacionamento e da perscrutação das avenidas e dos reservatórios da memória – da memória/registo e da memória/reinvenção. Trata-se de uma dimensão constitutiva da panóplia concreta de determinações e valências que integram o "ethos", ou o lugar de habitação mundana, que a humanidade ocupa e dinamiza.

Não obstante, magnificar a saudade, transmutá-la em instância radical e ultimamente determinante, hipervalorizar o seu estatuto e ângulo de abordagem – representa um intento gravoso de fixação unilateral das potencialidades genéricas e genesíacas do humano. O nosso ser comporta itinerários retrospectivos e retro-expectantes de saudade, mas não é segundo um vector primacial ou exclusivo de saudade que se determina, pensa, sente, deseja e actua.

Uma racionalidade concreta de afirmação deveniente de humanidade não proscreve nem erradica a saudade, não a reprime ou inibe, mas também não a cultua ao ponto de a enfunar em apoteose – porque o passado não é apenas lembrança; porque o presente, ainda que tecido de mobilidade e de contradição, não é ausência; porque o futuro, sem deixar de ser desejo e agenciamento de vontade, é constitutivamente horizonte de um "feituro" que teoricamente se pre-para, materialmente sur-preende, praticamente se configura ou vai configurando.

Do ponto de vista cultural, o saudosismo reduz e envenena todo um indispensável lidar com as temáticas da tradição e da identidade, remetendo-as a uma estratégia de fundamental perduração (conservação) ou ressurgimento (reconquista) de uma essencialidade genuína – entretanto extraviada, ou como tal ressentida –, que em algum momento privilegia (abstractamente seleccionado e miticamente aludido) de um passado fontal se cristalizou ou firmou como paradigma caracterizador e critério de aferição de tudo o que de "autêntico" possa vir a sêr logrado.

Assim como a *identidade* – de uma pessoa, de uma comunidade, de uma cultura – não é mera reiteração do *mesmo*, ou simples conjunto de

variações deste, também a *tradição* não é mero legado ou património que do passado se interpreta e trans-mite. A *identidade* é intrínseca dialéctica de mesmo e de outro que em *unidade* se processa. A *tradição* é acervo de humanidade que se trans-porta, mas do mesmo passo se enriquece e se transforma; mais do que ciclo orgânico de uma primitiva raiz, a *tradição* viva é recolecção dialéctica de enraizamentos múltiplos.

É sempre num ambiente concreto de deveniência histórica material do ser que identidade e tradição se perfilam e reconfiguram, num quadro dinâmico que, sob pena de se estiolar, integra e articula em permanência novas criatividades, revolucionamentos, vida. O novo não é apenas exorcismação do antigo, modalização do existente, borboletância de primícias; é também, e decisivamente, trânsito e instalação de modos de produzir e reproduzir o viver que se estruturam em bases *qualitativamente* outras. Inovar não é apenas fazer diferente, é aprofundar e trabalhar a *qualidade* da diferença, é *revolucionar*.

A história não se limita a desenvolver ou aperfeiçoar o que esteve ou está; cria novas "estâncias" ou patamares de estadia, que por sua vez continuarão a mover-se, não em direcção a paraísos tranquilizadores (sempre mais ou menos secretamente almejados como lugar de refrigério ou prémio de doloridas canseiras), mas como desbravamento e exploração de caminhos entretanto laboriosamente advindos à condição de *possibilidades reais*.

A *cultura*, mais do que culto ou celebração de ancestralidades venerandas, é fundamentalmente comunitário *cultivo* do ser na sua dialecticidade e materialidade, trabalho de mediação efectiva e prospectiva de um real concreto, que é totalidade em constante processo de deveniência. Identidade e tradição só duram quando assumidas, envoltas e dinamizadas por um labor empenhado e esclarecido de criatividade.

A feitura humana da história realiza-se em condições determinadas, de dentro das quais e como transformação das quais toda a intervenção finalmente se processa. A materialidade, *em sua concreção tomada*, não é limitação; é contorno e horizonte, ontológicos, de toda a transcendência. A ceterioridade (ontológica) do além não o desmerece – o além do ser é ainda ser, ser transformado. A ulteriorização (metafísica) do ser só o vanifica – o além ficto é apenas ficção, ser fingido. A pertinência ontológica do sonho não autoriza a ontologização do sonhado. Outros caminhos desafiam a imaginação.

Do ponto de vista ontológico, o saudosismo desatende (e procura iludir, começando por iludir-se) a unidade material do ser, mistifica a historicidade.



Mistificar significa dualizar e metafisicizar, significa sobre-impôr ou debruçar o real de uma ordem *outra*, onde o mesmo, compensatoriamente reverberado, aparece ou funciona em como trans-figuração. Mediante este procedimento opera-se, do mesmo passo, uma cisão (e hipostasiação) da esfera do possível relativamente ao existente – por vezes, não se trata, em verdade, de possíveis, mas de im-possíveis, isto é, de alteridades não materialmente fundadas; o domínio da utopia guarda sem dúvida uma função reguladora e projectante não despicienda, mas não deve ser identificado sem mais com o âmbito do possível – e uma gravosa incompreensão (estrutural) de toda a problemática (prática) do trânsito e da transformação.

A materialidade do ser não é pura positividade de exterioridades, estranhas, intocadas e intocáveis, que à acção pensante e prática dos humanos se contrapõem como obstáculo e limitação ossificados. A materialidade do ser comporta uma estruturação diferenciada onde, designadamente, o acontecido estende a sua presença sob a forma de condições, onde o actual se desvenda como tecido de contradições e tendencialidades que se abrem a diferenciados encaminhamentos, onde o possível se pro-jecta como leque de itinerários múltiplos que avocam diferentes selecções de rumos vindouros.

A história integra passado, a história decide-se (vai-se decidindo) em quotidianas intervenções presentes, a história prolonga-se em futuro que de um modo não fatalistamente mecânico é chamado a limiares de adveniência.

É neste quadro que se desenha e desdobra, é no e do interior deste quadro que se exerce, a nossa incontornável destinação de humanos enquanto configuradores sociais e práticos do viver. É neste campo que inapelavelmente sempre estamos em actuação. Aí se recorta a nossa *responsabilidade* – que consciência e esclarecimento, comunitariamente demandados, discutidos e trabalhados, podem orientar – de agentes colectivos (dialogantes e imaginosos) de uma inscrição de humanidade no ser de que somos portadores, de que somos cultores, que transformamos.

É o espaço, o tempo, a modelação desta *abertura* ontológica que, como humanos, individual e conjuntamente, ocupamos – na diversidade das nossas experiências, na conflitualidade dos nossos interesses, na pluralidade das nossas prestações teóricas e práticas.

Somos, então, curadores da *saúde* do ser, que é tensão criativa de uma afirmação de humanidade que se materializa e trans-cende em cenários sempre novos que da história e como história ininterrupta e trabalhadamente emergem.

A abordagem saudosista – para além da eventual nobreza subjectiva dos propósitos por alguns ou muitos acalentados – vem eivada de *insalubridade*, ao instalar-se numa órbita de comovida restrição da historicidade ao revisitar (ainda que "intenso" e, no limite, até "milénarista") de um passado idealizadamente (re)construído como penhor de uma matriz nostálgica de futuro.

O *peso* do transcorrido devém, nesse registo, *pêsame* pelo em curso, que se verte e adensa em *pesadelo*, isto é, em tenebroso ensonhamento que objectivamente encobre (precisamente quando pretende des-cobrir e anunciar) as derivas do porvir.

Um "topos" particularmente benquistado da réplica saudosista a muitos dos seus críticos organiza-se em torno da reivindicação de um não afunilamento dos terrenos e dos percursos da reflexão filosofante. Leonardo Coimbra apela para um "pensamento de largas curiosidades"<sup>115</sup>; Teixeira de Pascoaes queixa-se amarguradamente de que "os que só raciocinam e calculam fazem obra de morte; tudo se converte em esqueleto nas suas áridas mãos ressequidas", pelo que, em jeito de remate, sentencia: "Nós, os portugueses sofremos de senso comum há bastantes anos"<sup>116</sup>.

Longe de mim agoirar como remédio ou via de prevenir e obstar a certos esfusiantes desvarios saudósicos uma queda metodológica em semelhantes constrições das alamedas do pensar! – até porque o entronizado "senso comum" não passa, como todos sabemos, de um repetido não-senso *dominante*.

De qualquer sorte, e sem falsas modéstias, sempre lembraria que a alternativa (desejável e fecunda) aos procedimentos burgessamente tacanhos de uma "razão de restrito senso", que José Marinho igualmente vitupera<sup>117</sup>, não pode ser construída nem descoberta a partir do abraçar arrebatado de uma *irrazão do mais lato contra-senso*!

A vigilância crítica, o cuidado da fundamentação, o esclarecimento concreto dos problemas e da sua colocação – dimensões constitutivas de um *pensar filosófico* que se respeite, na pluralidade das suas abordagens e determinações – reclamam a demanda e o trilhar de outros caminhos.

---

<sup>115</sup> COIMBRA, A *Poesia e a Filosofia Moderna em Portugal*; D I, p. 35.

<sup>116</sup> PASCOAES, A *Era Lusíada*; SS, p. 162.

<sup>117</sup> MARINHO, VCD, p. 235.



## RÉSUMÉ

Le présent article entreprend une revisitation critique des thèmes de la "saudade" (ensemble de sentiments à dominante nostalgique que certains tiennent pour intraduisible) et du "saudosismo" (nom d'un mouvement nuancé qui se propose d'en faire la théorie), chers à une tradition particulière de la pensée philosophique portugaise. La façon dont ces courants envisagent l'ontologie et l'historicité, entre autres, est prise comme objet de discussion.



## VESTÍGIOS DO MUNDO. LITERATURA E FILOSOFIA EM MERLEAU-PONTY

*Isabel Matos Dias*

Universidade de Lisboa

"[...] les vrais livres doivent être les enfants non du grand jour et de la causerie mais de l'obscurité et du silence."

MARCEL PROUST, *Le Temps Retrouvé*<sup>1</sup>

A filosofia, o seu estatuto e discurso constituíram, desde sempre, a questão nuclear da reflexão de Merleau-Ponty, embora nem sempre explicitamente formulada. A meditação do autor sobre a arte, com incidência na *pintura*, que privilegia, e na *literatura*, insere-se na exigência de aprofundamento e transformação da sua própria filosofia, desemboçando na necessidade de constituição de uma *nova ontologia*, esboçada nos últimos cursos e textos. Merleau-Ponty aproxima a sua ontologia da "ontologia implícita" e da interrogação ou "pensamento fundamental", que toda a obra de arte patenteia<sup>2</sup>. Tal significa admitir uma real conso-

---

<sup>1</sup> Marcel PROUST, *À la recherche du temps perdu* IV, Paris, Pléiade, 1989, p. 476.

<sup>2</sup> É elucidativo, a este propósito, o Plano do seu último Curso, "L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui" (1960-1961) intitulando-se o primeiro tópico "La pensée fondamentale en art". MERLEAU-PONTY, *Notes de cours. 1959-1961*. Texte établi par Stéphanie Ménasé, Paris, Gallimard, 1996, pp. 161-220. Num outro Curso de 1958-1959, "La philosophie aujourd'hui", Merleau-Ponty reafirma o carácter filosófico da arte, por um lado, e a importância do contacto com a arte na renovação da própria filosofia, por outro. É neste sentido que afirma: "La philosophie trouvera aide dans la poésie, art, etc., dans un rapport beaucoup plus étroit avec elles, elle renaîtra et réinterprétera ainsi son propre passé de métaphysique, qui n'est pas passé." MERLEAU-PONTY, *Ibidem*, p. 39.

nância entre a arte e a filosofia, tendência aliás já prenunciada nos primeiros textos, onde se encontra um explícito apelo a uma "reforma do entendimento" ou remodelação das categorias filosóficas e quadros mentais em que habitualmente nos movemos.

O presente texto visa mostrar o lugar da literatura no projecto filosófico de Merleau-Ponty, tendo em conta as esparsas reflexões sobre a literatura e as referências literárias mais significativas dos seus textos.

## 1. Na direcção da profundidade

Merleau-Ponty propõe-se elaborar uma filosofia concreta, enraizada no corpo e no mundo, que seja expressão ou metamorfose da própria vida. A filosofia será, então, um percurso aberto e inacabado, em contínua transformação e renovação, uma "interrogação continuada", tornando-se o filósofo um "perpétuo principiante". Esta filosofia é gizada num confronto crítico com a "filosofia clássica" abstracta, que se cinde da vida. Ora a filosofia não é um saber autónomo e fechado, nem mesmo um certo saber, mas antes, "a vigilância que não permite esquecer a fonte de todo o saber"<sup>3</sup>. A orientação para a fonte ou origem traduz uma dinâmica incontível em ideias ou conceitos já feitos.

Acentuando o dinamismo e a imprevisibilidade da sua própria filosofia, Merleau-Ponty opõe-se explicitamente a Descartes e ao cartesianismo, grande paradigma do pensamento objectivo que o autor rejeita. Este confronto está bem expresso nesta afirmação pontyana: "não sabemos o que pensamos"<sup>4</sup>, afastando-se assim a possibilidade de um pensamento transparente, sem sombras e enigmas. "Poder-se-á perguntar, porventura, o que fica da filosofia depois de perder os seus direitos *a priori*, ao sistema ou à construção, depois de cessar de sobrevoar a experiência. Fica quase tudo. Porque o sistema, a explicação, a dedução nunca foram o essencial. Estes arranjos exprimiam – e escondiam – uma relação com o ser, com os outros, com o mundo."<sup>5</sup> O essencial é a experiência originária irredutível a uma construção mental, a um edifício conceptual. Neste contexto, o mundo não se reduz ao pensamento *sobre* o mundo ou a uma representação do sujeito, nem este se confina a um sujeito absoluto, sujeito constituinte ou princípio constitutivo de toda a representação.

---

<sup>3</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 138.

<sup>4</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, *Notes de cours. 1959-1961*, p. 163. Numa outra passagem diz o autor: "Erreur de croire que la philosophie, ce sont des idées. C'est un champ avec une interrogation qui ne sait pas elle-même ce qu'elle demande (la philosophie est un problème pour le philosophe même)." *Ibidem*, p. 86.

<sup>5</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, *Signes*, p. 199.

Merleau-Ponty sublinha a importância da efectiva *relação* perceptiva ou cumplicidade primordial com o mundo e a irredutibilidade desta experiência concreta-originária. Com efeito, a percepção e o sentir expressam a experiência irreflectida de contínua abertura e acolhimento à realidade ou "vida anónima" que sempre nos extravasa. Esta originariedade perceptiva ou irreflectida aproxima-se do inconsciente, podendo compreender-se a importância da psicanálise na elaboração do projecto filosófico de Merleau-Ponty. Como o próprio autor afirma num dos seus últimos cursos do Collège de France, "O inconsciente é o próprio sentir, dado que o sentir não é a posse intelectual do que é sentido, mas desassessamento de nós próprios em seu proveito, abertura ao que não temos necessidade de pensar para reconhecê-lo"<sup>6</sup>. Sentir não é assim possuir o sensível o que significaria reduzi-lo a uma representação mental ou projecção da consciência, mas antes abrir-se e participar na própria vida do sensível.

A importância da dimensão do vivido, aquém do saber objectivo, norteia a explícita adesão de Merleau-Ponty à fenomenologia husserliana e ao seu lema do retorno ao fenómeno, ao modo de aparecer prévio à tematização pela consciência constituinte. Retorno à percepção, à experiência pré-objectiva e pré-predicativa, apenas desvelada, sem ser desvirtuada, no exercício de uma reflexão fenomenológica ou radical. A reflexão é *radical* porque reenvia à raiz, porque se enraíza agora no solo originário da experiência perceptiva, que a "filosofia clássica", uma filosofia abstracta ou de *sobrevoos*, desenraizada portanto, dissimulou e esqueceu.

Radicalizar a filosofia implica desocultar as suas raízes, penetrar na sua génese. "O sentido da filosofia é o sentido de uma génese"<sup>7</sup>, dirá Merleau-Ponty, indicando o sentido ou direcção para que aponta a sua própria filosofia: para a raiz, para o fundo, para o interior, para o cerne, enfim, para o originário ou génese. Ou, se quisermos ainda, para a Terra, para a Carne do mundo, para o Ser selvagem, "fundo de natureza inumana" irredutível à actividade de constituição do sujeito.

Ao longo da sua obra o fenomenólogo francês procura superar uma filosofia da consciência e do sujeito, da posse ou da dominação da realidade, tarefa que implica o aprofundamento da própria "fenomenologia da génese", da fundação originária, movimento que desemboca na constituição de uma *nova ontologia*<sup>8</sup>. A desantropocentrização requerida pela

<sup>6</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, "Nature et Logos: Le corps humain", *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968, p. 179. Neste Curso Merleau-Ponty assimila explicitamente o sentir ao inconsciente primordial.

<sup>7</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, *Signes*, p. 138.

<sup>8</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible suivi de notes de travail*, Paris, Gallimard, 1964, pp. 275, 292, 296, 297, 298.

ontologia, retira ao sujeito o primado da constituição, que se desloca para o mundo originário inobjectivável suscitando uma reformulação da própria noção de sujeito<sup>9</sup>. Neste novo horizonte o sujeito é um "raio de mundo", "inerência" e "campo" do Ser e não um fluxo de vivências individuais.

## 2. A nova ontologia ou ontogénese

Merleau-Ponty quer mergulhar na irreduzível experiência selvagem do mundo onde tudo se mistura, nesse mundo originário comum, "mundo estético" ou estésico, que é matriz polimorfa de toda a realidade, de onde se desprende e inscreve a própria vida humana. Para tal, será necessário exercitar uma radicalidade cada vez mais radical, seguir a direcção do aprofundamento.

Com efeito, a atracção do filósofo pelos subterrâneos da vida, pelo escondido e implícito – pelo originário – está bem patente na sua terminologia. *Ser bruto* e *Ser selvagem* apelam para uma instância mais arcaica ou radical, para o dado na sua doação originária. Referem-se ao mais próximo da natureza natural ou espontânea, ao não construído, num evidente contraste com o artificialismo de toda a construção mental. Merleau-Ponty desce assim aos meandros mais arcaicos do próprio originário, à sua origem ou génese, à génese da génese, à *ontogénese*. Este estratô mais fundo e irreduzível do originário é abismo, sem fundo. É abertura ou incessante deflagração, que continuamente se autoengendra e propaga no movimento do seu próprio aprofundamento. O originário é um "Ser abissal" (expressão de Schelling retomada pelo autor), um "Ser de profundidade" que se cava e esconde na exacta medida em que se revela e manifesta.

A *nova ontologia*<sup>10</sup> é uma *endo-ontologia*, *intra-ontologia* ou *ontologia da interioridade*, da *profundidade*, da *verticalidade*, terminologia reveladora da procura de uma dimensão mais funda ou interior da própria radicalidade, não significando, porém, clivagem com o exterior, com a exterioridade, mas uma forma mais radical de conceber a relação entre o interior e o exterior. Entre interior e exterior não há cisão mas envolvimento e entrelaçamento, quiasma e reversibilidade, inserção recíproca: interior *do/no* exterior e exterior *do/no* interior, verso e reverso um do outro.

---

<sup>9</sup> "[...] ce qui remplace l'objet, ce n'est pas le sujet, c'est la logique allusive du monde perçu." MERLEAU-PONTY, *Signes*, p. 71.

<sup>10</sup> A designação de *nova ontologia* surge por contraposição à ontologia da exterioridade e do objecto, do "Ser em si" e idêntico; *nova*, também, relativamente à filosofia do autor, correspondendo a um aprofundamento da sua própria fenomenologia.

Interior e exterior são inseparáveis mas diferentes, havendo entre si "contacto em espessura", proximidade *na* distância. É nestes moldes que a relação entre vidente e visível, visível e invisível, palavra e silêncio, deverá ser compreendida.

A filosofia tem como tarefa revelar a dimensão escondida do mundo, o *logos* ou o invisível. Como diz Merleau-Ponty: " [...] o apelo ao originário segue várias direcções: o originário eclode, e a filosofia deve acompanhar esta eclosão, esta não-coincidência, esta diferenciação"<sup>11</sup>. A constitutiva deflagração e diferenciação do originário não admite a sua hipostasiação ou objectivação, não havendo lugar para uma relação de fusão ou de coincidência com o próprio originário, somente uma relação de abertura.

O originário é uma génese contínua que não tem começo nem fim, e a filosofia torna-se um desdobramento ou metamorfose dessa infatigável dinâmica ontogenética. O originário apela à participação da filosofia, ao acompanhamento da pluralidade das suas direcções. Acompanhamento que é mostração e explicitação da eclosão e do movimento ontogenético de diferenciação. A filosofia ou *nova ontologia* de Merleau-Ponty é, pois, uma *ontogénese*, uma perpétua eclosão do Ser, deflagração de um originário continuamente a nascer e a renovar-se.

### 3. O polimorfismo do mundo

A filosofia e a arte visam desvendar e participar no movimento ontogenético que elas próprias mostram ou dão a ver. Assim a reflexão de Merleau-Ponty sobre a arte integra-se no quadro da sua ontologia e não no de uma estética, a não ser que por esta se entenda uma *estésica* ou *estesiologia*, uma busca do *logos* sensível.

Filosofia e arte radicam na mesma matriz: no mundo perceptivo, polimorfo e amorfo<sup>12</sup>, um tecido de infinitas possibilidades. O polimorfismo e o amorfismo indicam a versatilidade e polivalência do mundo, o seu "transitivismo" e poder metamórfico. Nesta perspectiva de radicalidade as diferentes artes correspondem a "sistemas de equivalência"<sup>13</sup>,

<sup>11</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, p. 165. A manifestação do originário é descrita como *éclatement, déflagration, rayonnement, explosion, jaillissement, déchirement*.

<sup>12</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, p. 223. Cf. *Notes de cours. 1959-1961*, p. 219.

<sup>13</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, *Notes de cours. 1959-1961*, p. 189.

sendo cada arte e cada obra de arte *pars totalis*, expressão do mundo no mundo. A equivalência radica assim na participação no mundo originário, elemento comum de todas as artes e da própria filosofia. A equivalência indica a afinidade e o parentesco, a semelhança, mas também a diferença, sendo esta a condição de possibilidade da transposição de expressões diferentes entre si.

Neste horizonte problemático a *criação* tem um estatuto ontológico. A *criação* artística e filosófica é figuração da participação no movimento ontogenético do mundo, "contacto ou reintegração no Ser", não sendo de forma alguma uma "fabricação arbitrária"<sup>14</sup>. A criação é uma experiência da retomada e da participação que é, por sua vez, metamorfose ou transformação dessa dinâmica ontogenética que a suscita. A experiência da criação é pois poética e ontológica.

Compreende-se que Merleau-Ponty possa então dizer numa das «Notas de trabalho» de *Le visible et l'invisible*: "Fazer análise da *literatura* neste sentido: como *inscrição* do Ser"<sup>15</sup>. Assim há uma ontologização da literatura e a tarefa do escritor consiste em dizer o Ser ou o "Mundo visível, sensível, mudo" onde todos estamos inscritos, decifrando os seus hieróglifos<sup>16</sup>.

A própria *inspiração* é também ontologizada na filosofia de Merleau-Ponty. Ela é *respiração* do Ser ou do Mundo, inspiração e expiração de um "Ser de porosidade" e de "pregnância". Por outras palavras: a inspiração é uma relação cosmiobiológica de troca ou de circulação<sup>17</sup> e as diversas expressões artísticas traduzem diferentes formas de respirar, de modular e manifestar a abertura e participação na trama do mundo.

<sup>14</sup> "La philosophie, précisément comme "Être parlant en nous", expression de l'expérience muette par soi, est création. Création qui est en même temps réintégration de l'Être: car elle n'est pas création au sens de l'un des *Gebilde* quelconques que l'histoire fabrique: elle se sait *Gebilde* et veut se dépasser comme pur *Gebilde*, retrouver son origine. [...] l'art et la philosophie *ensemble* sont justement, non pas fabrications arbitraires dans l'univers du 'spirituel' (de la 'culture'), mais contact avec l'Être justement en tant que créations. L'Être est *ce qui exige de nous création* pour que nous en ayons l'expérience." MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, pp. 250-251.

<sup>15</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, p. 251. A inserção da literatura na ontologia é afirmada também nos últimos cursos: "L'histoire de la littérature et de la philosophie n'est pas seulement histoire de la pensée, mais histoire de l'Être. [...] parce qu'elle vient de, et s'adresse à, cette région au-dessous des idées, la littérature a fonction irremplaçable. Car, c'est là qu'est le solide, c'est là qu'est le durable, c'est là qu'est l'Être." MERLEAU-PONTY, *Notes de cours. 1959-1961*, p. 204.

<sup>16</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, *Notes de cours. 1959-1961*, p. 203.

<sup>17</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, *L'oeil et l'esprit*, pp. 31-32.



#### 4. A instituição da linguagem

A emergência da linguagem integra-se também na dinâmica ontogénica do mundo podendo por isso dizer-se que o mundo e as coisas falam em nós. A palavra não se reduz assim à transparência da significação mas é antes um inesgotável poder de sugestão e de transformação do próprio mundo onde continuamente se engendra. Neste sentido, não há uma palavra completa ou acabada e toda a linguagem é indirecta ou alusiva, é silêncio, afinal<sup>18</sup>.

A permanente eclosão do Ser ou do mundo acentua, por um lado, a dinâmica de expansão e de desdobramento da unidade diferenciada e sempre em diferenciação, e, por outro lado, invoca a surpresa e a imprevisibilidade e por isso mesmo a novidade. Neste contexto a filosofia não pode ser um saber já feito ou constituído, uma ordenação de conceitos previamente elaborados, exigindo antes uma contínua transformação da lógica e do vocabulário já constituídos e uma nova teoria do espírito: um "espírito selvagem" que é "espírito de práxis"<sup>19</sup>. Porém, "[...] se a filosofia pode falar, é porque a linguagem não é apenas o reservatório de significações fixadas e adquiridas, mas porque o seu próprio poder cumulativo resulta de um poder de antecipação ou de pré-posseção, porque não se fala apenas do que se sabe [...], mas também do que não se sabe, para sabê-lo. A linguagem, ao fazer-se, exprime, pelo menos lateralmente, uma ontogénese de que ela faz parte"<sup>20</sup>: tal é o problema da constituição ou instituição da linguagem. Merleau-Ponty prefere o termo *instituição* para acentuar que o movimento criador ou instituinte da palavra se integra na ontogénese do mundo, distanciando-se da constituição que reenvia ao plano da consciência. Questionando a instituição da linguagem, dirá o autor: "Se quisermos compreender a linguagem na sua operação de origem, temos de fingir não haveremos nunca falado, [...], olhá-la como os surdos olham aqueles que falam, comparar a arte da linguagem com as outras artes da expressão, tentar vê-la como uma dessas artes mudas"<sup>21</sup>. Merleau-Ponty compara a linguagem literária com a linguagem pictural, a significação linguística com o gesto pictórico, polarizando, contudo, na pintura e na sua linguagem tácita, o significar originário da própria linguagem verbal, temática nuclear do artigo de 1952, «Le langage indirect et les voix du silence», dedicado a J. P. Sartre e que tem

<sup>18</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, *Signes*, p. 54.

<sup>19</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, p. 230.

<sup>20</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, p. 139.

<sup>21</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, *Signes*, p. 58.

como principal interlocutor A. Malraux e a sua obra de 1951, *Les Voix du Silence*, homenageada no próprio título do artigo<sup>22</sup>.

A filosofia é linguagem e o seu movimento coincide com o da ontogénese da sua própria fala e silêncio. A linguagem da filosofia é indirecta, oblíqua ou lateral, sendo falante somente pelo espaço de silêncio que abre ou cria, este requerendo de novo a fala, num processo *ad infinitum*. A filosofia como reconquista do Ser bruto ou selvagem afasta-se então de uma "linguagem eloquente", sendo as palavras mais carregadas de filosofia não as que encerram o que dizem, mas as que "abrem mais energicamente sobre o Ser, as que devolvem mais estreitamente a vida do todo e fazem vibrar, até à disjunção, as nossas habituais evidências"<sup>23</sup>.

A fecundidade da linguagem reside nesta sua contínua ontogénese, o que exige um rompimento com a linguagem e pensamento já feitos, com o mundo autónomo de significações unívocas ou de enunciados completos e acabados, e promove uma incessante inovação. Na verdade, numa ontogénese nada tem o estatuto de adquirido, nem mesmo o saber do que já se sabe. Neste contexto a filosofia não poderá ser uma obra feita ou acabada de uma vez por todas, pois está sempre em gestação, é incoativa, podendo dizer-se da obra filosófica o que dizia Baudelaire da pintura de Corot: "Uma obra feita não é necessariamente acabada nem uma obra acabada necessariamente feita."<sup>24</sup>

## 5. A literatura: heurística e "improvisação continuada"

A contínua procura de radicalidade, de regresso à origem ou ao despontar da vida, leva Merleau-Ponty a enveredar pelos caminhos da arte, designadamente os da literatura. Relativamente a esta, o autor privilegia a poesia e o romance, nas suas expressões mais inovadoras, porque mais radicais, porque rompem com as formas convencionais ou pré-estabelecidas e exercitam uma linguagem sempre em génese. Merleau-Ponty exalta Rimbaud, Mallarmé, Valéry, Claudel, Proust, Aragon, Claude Simon, Michaux, de entre outros, todos aproximados na indeterminação dos seus caminhos e no sismo que provocam na linguagem, o seu solo originário, não havendo nunca uma verdadeira posse do que é dito.

Referindo-se explicitamente ao romance, Merleau-Ponty afasta-se do "romance clássico" temático ou tético e privilegia o "romance moderno" de Proust, Joyce ou dos Americanos e ainda o *nouveau roman*, neles

---

<sup>22</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, *Signes*, pp. 49-104.

<sup>23</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, p. 139.

<sup>24</sup> Cf. BAUDELAIRE, *Curiosités esthétiques. L'Art Romantique*, Paris, Garnier, 1962, p. 61.

reconhecendo um modo indirecto de significação e uma escrita como exercício e descoberta da própria realidade<sup>25</sup>. O romance é então um exercício vivo da linguagem, uma prática de busca e de transformação, que não se configura num plano mental previamente elaborado. Compreende-se assim que, para Merleau-Ponty, a natureza da literatura nada tenha a ver com a exposição e a tematização das ideias e se quisermos falar de ideias será no sentido de *matrizes de ideias*, de uma ideia indirecta, sempre em gênese.

A literatura mostra-nos o mundo na dinâmica do seu fazer-se, mundo inaugural cuja chave não temos. Mas é por isso que a obra literária nos incentiva mais a pensar do que qualquer "obra analítica", dado que esta apenas encontra no mundo aquilo nele depôs<sup>26</sup>. Ora não se escreve para dizer o que já se sabe ou concebeu mas para descobrir. A irredutibilidade da literatura a uma ideia ou tese não é assim uma fraqueza, mas antes a expressão da sua força e espessura. O prodígio da obra literária reside na ousadia e exploração da sua "linguagem conquistadora"<sup>27</sup>, na criação de uma palavra que tem sempre a frescura da novidade, do que se diz pela primeira vez, e ainda o carácter de urgência e de tensão próprios do irrepetível. A literatura é então uma "improvisação continuada" que nos abre ao desconhecido em vez de confirmar aquilo que já conhecemos<sup>28</sup>. Ela é um ímpeto de renovação ou transformação. A literatura é uma heurística ou contínuo poder de descoberta e de perplexidade, de interrogação, e é por isso que vai sempre cada vez mais longe ou mais fundo na nossa relação com o mundo. A sua palavra é sempre viva e indirecta, não calcada sobre significações. Como diz Merleau-Ponty, a literatura é um "poder de metáfora continuada"<sup>29</sup>.

A radicalidade da literatura e de toda a arte, como da própria filosofia, reside para o autor numa "abertura às coisas sem conceito", na "apresentação sem conceito do Ser universal"<sup>30</sup> (terminologia alusiva a

<sup>25</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, *Notes de cours.1959-1961*, pp. 48-50.

<sup>26</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, *Signes*, pp. 96-97.

<sup>27</sup> "La théorie du langage s'appuie le plus souvent sur ses formes dites exactes, c'est-à-dire sur des énoncés qui concernent des pensées déjà mûres chez celui qui parle, au moins imminentes chez celui qui écoute, et il résulte de là qu'elle perd de vue la valeur heuristique du langage, sa fonction conquérante, qui est au contraire manifeste chez l'écrivain au travail. MERLEAU-PONTY, "Recherches sur l'usage littéraire du langage", *Résumés de cours*, p. 22.

<sup>28</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, *Signes*, p. 65.

<sup>29</sup> "Une parole suscite une autre parole. Pourquoi? En vertu du pouvoir de métaphore continuée. Toute littérature est greffe, chirurgien." MERLEAU-PONTY, *Notes de cours.1959-1961*, p. 219.

<sup>30</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, *L'oeil et l'esprit*, pp. 43, 71.

Kant), traduzindo o conceito, para Merleau-Ponty, um estrangulamento da dinâmica da vida e do pensar. A *radicalidade* significa assim *aconceptualidade*, o que não deve interpretar-se como uma orientação para o irracional e o inconceptual, mas antes como uma exigência de alargamento e aprofundamento da racionalidade, a busca de uma racionalidade mais funda e integradora que não esconjure a própria dimensão mágica e onírica.

## 6. Literatura, pintura, filosofia: ver e/ou dizer

Merleau-Ponty aproximou, desde sempre, a literatura da filosofia contrariamente à "filosofia clássica" com que se confronta. Conforme diz num artigo publicado em 1945, que se intitula «Le Roman et la Métaphysique», "A metafísica clássica pôde considerar-se uma especialidade onde a literatura nada tinha a fazer, porque funcionou sobre um fundo de racionalismo incontestado e estava persuadida de poder fazer compreender o mundo e a vida humana por um agenciamento de conceitos"<sup>31</sup>. Ora o mundo e a vida não se reduzem à conceptualização: há um mundo sensível mais velho do que o universo do pensamento objectivo e é *no interior* da própria experiência originária do mundo que ele se manifesta na sua incessante fenomenalização. Compreender o mundo é então saber como ele se origina, como se faz ou articula, e participar na sua trama e no seu enredo.

Com efeito, "A verdadeira filosofia consiste em reaprender a ver o mundo e, neste sentido, uma história contada pode significar o mundo com tanta 'profundidade' como um tratado de filosofia"<sup>32</sup>. Significar o mundo não é representá-lo mas descrevê-lo, de acordo com a postura fenomenológica que Merleau-Ponty adopta. A narrativa, tal como o tratado de filosofia, descreve e exprime o mundo. Parafraseando P. Klee a propósito da pintura dir-se-ia que a filosofia e a literatura não imitam ou reproduzem o mundo, não representam, mas apresentam ou tornam visível o mundo no seu estrato (invisível) mais profundo<sup>33</sup>. Retomando a

<sup>31</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, *Sens et Non-Sens*, Paris, Nagel, 1947, p. 47.

<sup>32</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. XVI. Afirmção semelhante é proferida num outro texto: "Une bonne part de la philosophie phénoménologique ou existentielle consiste à s'étonner de cette inhérence du moi au monde et du moi à autrui, à nous décrire ce paradoxe et cette confusion, à faire voir le lien du sujet et du monde, du sujet et des autres, au lieu de l'expliquer, comme le faisaient les classiques, par quelques recours à l'esprit absolu." MERLEAU-PONTY, *Sens et Non-Sens*, p. 105.

<sup>33</sup> "L'art ne donne pas une reproduction du visible, mais il rend visible." P. KLEE, *Confession créatrice*, in *Écrits sur l'art. La pensée créatrice*, Trad. S. Girard, Paris, Dessain et Tolra, 1980, p. 76.

articulação entre a literatura, a filosofia, e a visão, numa das «Notas de trabalho» de Novembro de 1960 de *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty sublinha que tal como a literatura, também a filosofia dá a ver por palavras. Porém "o que a filosofia diz, as suas significações, não são o invisível absoluto, pois ela não se instala no reverso do visível, mas está dos dois lados"<sup>34</sup>. Não há assim significações puras nem invisível absoluto. O que a filosofia mostra ou dá a ver é o reverso da palavra, o invisível ou silêncio que se constitui na exacta medida em que se vê ou fala, a contínua envolvimento e reversibilidade entre o silêncio (invisível) e a palavra (visível).

A filosofia e a literatura indicam ou mostram – *dão ver e a dizer* – o laço primordial com o mundo e com a vida, a relação de *inerência*, aquém do conceito e da operação discursiva.

Merleau-Ponty estabelece uma analogia entre a visão e a palavra ou, mais do que analogia, solidariedade e entrelaçamento; por outro lado, enfatiza a visão, pois ver é também dizer e a palavra encontra na visão o seu modelo<sup>35</sup>. Mas é preciso saber ver ou re-aprender a ver, desaprender o aprendido, a visão já feita e construída, uma visão que é operação do espírito ou posse intelectual, conforme a tradição preponderante da "filosofia clássica", e re-aprender a visão ao nascer, a visão na dinâmica do seu próprio aparecer. A visão é então a experiência da sua própria ontogénese.

A remodelação da visão e do seu modelo mental arrasta uma transformação da própria filosofia.

Para Merleau-Ponty, a visão está imersa no visível de onde emerge, "faz-se do meio das coisas, aí onde o visível se põe a ver, se torna visível para si e pela visão de todas as coisas"<sup>36</sup>. A visão tece-se no visível ou no mundo, participa da sua constitutiva dinâmica ontogenética, deixando de ser pertença exclusiva do sujeito, tal como acontecera relativamente à palavra.

A prepossessão do visível relativamente ao vidente e à visão, o parentesco e a reversibilidade entre o vidente e o visível, já não se sabendo quem vê e quem é visto, exibem-se na *pintura moderna*, lugar privilegiado de manifestação da ontogénese da visão e do visível. Com efeito, diz Merleau-Ponty em *L'oeil et l'esprit*: "O mundo não está diante do pintor por representação: é antes o pintor que nasce nas coisas como por

<sup>34</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, p. 319.

<sup>35</sup> "[...] conception de la parole [...] dictée par cette structure de vision, cette texture non seulement en blanc et noir, mais encore en couleurs." MERLEAU-PONTY, *Notes de cours. 1959-1961*, pp. 219-220.

<sup>36</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, *L'oeil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964, pp. 19-20.

concentração ou vinda a si do visível"<sup>37</sup>. O olhar do pintor é um "nascimento continuado" e a pintura uma interrogação sem fim, que visa a própria gênese das coisas no nosso corpo. Assim não há um modelo exterior, um visível original, mas somente visível originário em incessante auto-engendramento. Dir-se-ia que não há "pintura antes da pintura" e que cada pintura é origem sem original, um nascer sempre de novo.

Na sua meditação sobre a pintura, Merleau-Ponty elege Cézanne, profeta da pintura moderna, pela sua fidelidade à experiência perceptiva originária, convertendo o pintor num fenomenólogo. Cézanne pinta o mundo primordial ou o visível ao nascer, pinta fenômenos e não objetos, dando os seus quadros a impressão de uma "ordem nascente", o que requer uma remodelação do seu próprio olhar. O pintor põe assim em suspenso o que o impede de ver a visão na sua própria gênese ou processo de onto-fenomenalização, a cultura nos seus hábitos e preconceitos. A visão de Cézanne "vai até às raízes, aquém da humanidade constituída" e revela o "fundo de natureza inumana" que lhe subjaz<sup>38</sup>. O pintor torna-se então uma "placa sensível" onde se inscreve a "natureza inumana", a paisagem na sua totalidade e plenitude. Como diz Cézanne: "a paisagem reflecte-se, humaniza-se, pensa-se em mim"<sup>39</sup>. Assim não é o pintor que vê a paisagem, mas esta que se mostra ou dá a ver, que se interroga nos/dos seus olhos.

A radicalidade da visão da pintura está também presente na própria literatura e na filosofia, todas emergindo e participando de uma universal reversibilidade ontogenética onde ver, falar e pensar continuamente se engendram e reenviam.

## 7. A literatura: "instrumento óptico" da vida

É no horizonte da radicalidade, do retorno às profundidades do mundo originário e à sua constitutiva *articulação*, que Merleau-Ponty exalta Rimbaud, poeta vidente ou visionário, nele sublinhando a desantropocentrização da visão encontrada na pintura moderna e também reclamada pela sua nova filosofia da visão.

Rimbaud, que assiste à eclosão do seu pensamento, compreende bem a radicação da criação poética no estrato anónimo do criador, abalando assim a categoria tradicional do autor e o seu centramento no sujeito como um *ego*. Ora diz o poeta: "É falso dizer: Eu penso: dever-se-ia

---

<sup>37</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, *L'oeil et l'esprit*, pp. 68-69.

<sup>38</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, *Sens et Non-Sens*, p. 28.

<sup>39</sup> Cf. J. GASQUET, *Cézanne*, Dijon, Cynara, 1988, p. 132.



dizer, sou pensado". Ou ainda: "Eu é um outro", um "desconhecido"<sup>40</sup>, descentramento corroborado por Merleau-Ponty para quem "verdadeiramente, o eu é ninguém, é o anônimo."<sup>41</sup>

O interesse de Merleau-Ponty por Rimbaud está bem explícito nas notas de preparação dos seus últimos cursos onde se encontram excertos de poemas das *Illuminations* e da Correspondência, designadamente das cartas de Rimbaud ao seu professor Georges Izambard e ao jovem poeta Paul Demeney. Esta última, datada de 15 Maio de 1871, constitui a célebre *Carta do Vidente* a que Merleau-Ponty recorre diversas vezes nas suas reflexões sobre o estatuto da criação poética<sup>42</sup>. As citações destacadas pelo filósofo dirigem-se à profundidade da palavra poética que escapa sempre à consciência e à vontade do seu criador, e à riqueza do registo sinestésico de todo o discurso poético patente no entrelaçamento do visual com o verbal, do visível com o significado, dos sentidos com o sentido. Assim há uma *vidência da palavra* e ser poeta é ser vidente, como diz Rimbaud, é ver o invisível na/pela palavra por um trabalho de "desregramento de todos os sentidos"<sup>43</sup>. O poeta ou vidente mergulha e

<sup>40</sup> Numa carta de Maio de 1871, a Georges Izambard, escreve Rimbaud: "C'est faux de dire: Je pense: on devrait dire on me pense. Pardon du jeu de mots. Je est un autre. Tant pis pour le bois qui se trouve violon, et Nargue aux inconscients, qui ergotent sur ce qu'ils ignorent tout à fait!". A. RIMBAUD, *Oeuvres Complètes*, Paris, Pléiade, 1972, p. 249. E na carta de 15 de Maio de 1871 a Paul Demeney, criticando a poesia clássica embora admitindo algumas exceções, escreve o poeta: "On n'a jamais bien jugé le romantisme. Qui l'aurait jugé? Les critiques!! Les romantiques, qui prouvent si bien que la chanson est si peu souvent l'oeuvre, c'est-à-dire la pensée chantée et comprise du chanteur? Car Je est un autre. Si le cuivre s'éveille clairon, il n'y a rien de sa faute. Cela m'est évident: j'assiste à l'éclosion de ma pensée: je la regarde, je l'écoute: je lance un coup d'archet: la symphonie fait son remuement dans les profondeurs, ou vient d'un bond sur la scène. Si les vieux imbéciles n'avaient pas trouvé du moi que la signification fausse, nous n'aurions pas à balayer ces millions de squelettes qui, depuis un temps infini, ont accumulé les produits de leur intelligence borgnesse, en s'en clamant les auteurs!". A. RIMBAUD, *Oeuvres Complètes*, p. 250.

Sobre Rimbaud, veja-se M. BLANCHOT, *Faux Pas*, Paris, Gallimard, 1943, pp. 163-169. J. GARELLI, *La gravitation poétique*, Paris, Mercure de France, 1966, pp. 113-129.

<sup>41</sup> "Je, vraiment, c'est personne, c'est l'anonyme; il faut qu'il soit ainsi, antérieur à toute objectivation, dénomination, pour être l'Opérateur, ou celui à qui tout cela advient. Le Je dénommé, le dénommé Je, est un objet. Le Je premier, dont celui-ci est l'objectivation, c'est l'inconnu à qui tout est donné à voir ou à penser, à qui tout fait appel, devant qui [...] il y a quelque chose." MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, p. 299. Para o comentário de Merleau-Ponty ao anónimo de Rimbaud cf. *Notes de cours. 1959-1961*, p. 186.

<sup>42</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, *Notes de cours. 1959-1961*, pp. 47-48, 183, 186-187.

<sup>43</sup> Na carta de 15 de Maio de 1871 a Paul Demeney, escreve Rimbaud: "[...] l'homme qui veut être poète [...] je dis qu'il faut être voyant, se faire voyant. Le Poète se fait voyant par un long, immense et raisonné dérèglement de tous les sens. [...] il arrive à l'inconnu!". A. RIMBAUD, *Oeuvres Complètes*, p. 251.



vê as profundidades obscuras do mundo ou da vida aí encontrando a língua de toda a humanidade (e mesmo dos animais)<sup>44</sup>, uma língua sinestésica que tudo alberga e mistura<sup>45</sup>.

Com efeito, também Merleau-Ponty procura a articulação funda e invisível entre a *vidência da pintura* e a *vidência da literatura*, que protagoniza em Max Ernst ou em Rimbaud, retomando implicitamente o clássico tópico horaciano da *ut pictura poesis*<sup>46</sup>.

Proust será, porém, um dos maiores inspiradores da filosofia de Merleau-Ponty. O filósofo encontra neste escritor ou pensador das profundidades, como mostram os diversos registos dos romances do romance *À la recherche du temps perdu*, grandes afinidades com a sua própria forma de olhar o mundo e a vida. Ambos requerem um entrelaçamento entre as artes – literatura, pintura, música –, ambos vêem a obra de arte como expressão do mundo, fragmento de um "mundo único", dirá Proust<sup>47</sup>, ambos afirmam a coexistência do real e do imaginário, ambos

<sup>44</sup> Na Carta a Paul Demeney citada na nota anterior diz ainda Rimbaud: "Donc le poète est vraiment voleur de feu. Il est chargé de l'humanité, des *animaux* même; il devra faire sentir, palper, écouter ses inventions; si ce qu'il rapporte de *là-bas* a forme, il donne forme; si c'est informe, il donne de l'informe. Trouver une langue. [...]. Cette langue sera de l'âme pour l'âme, résumant tout, parfums, sons, couleurs, de la pensée accrochant la pensée et tirant." A. RIMBAUD, *Oeuvres Complètes*, p. 252.

<sup>45</sup> Para este tema ver o soneto *Voyelles*. Cf. A. RIMBAUD, *Oeuvres Complètes*, p. 53.

<sup>46</sup> "Or ce dévoilement de la "voyance" dans l'art moderne, voyance qui n'est pas la pensée cartésienne, a peut-être un analogue dans arts de la parole. Peut-être faut-il, non pas ramener la vision à la lecture des signes par la pensée, mais inversement retrouver dans la parole une même transcendance de même type que dans vision. Vinci revendique la voyance *contre* la poésie. Les modernes font de la poésie aussi une voyance. Max Ernst compare le peintre projetant ce qui *se voit* en lui et le poète. Depuis Rimbaud (*Lettre du voyant*) écrivant "sous la dictée de ce qui se pense, ce qui s'articule en lui". Chercher dans la littérature de quoi étendre la philosophie du visible." MERLEAU-PONTY, *Notes de cours. 1959-1961*, pp. 182-183. Cf. também pp. 186-187.

<sup>47</sup> "Cette qualité inconnue d'un monde unique et qu'aucun autre musicien ne nous avait jamais fait voir, peut-être était-ce en cela, disais-je à Albertine qu'est la preuve la plus authentique du génie, bien plus que le contenu de l'oeuvre elle-même." "Même en littérature? me demandait Albertine. Même en littérature." Et repensant à la monotonie des oeuvres de Vinteuil, j'expliquait à Albertine que les grands littérateurs n'ont jamais fait qu'une seule oeuvre, ou plutôt réfracté à travers des milieux divers une même beauté qu'ils apportent au monde. "S'il n'était pas si tard, ma petite, lui disais-je, je vous montrerais cela chez tous les écrivains que vous lisez pendant que je dors, je vous montrerais la même identité que chez Vinteuil. [...]. Vous m'avez dit que vous aviez vu certains tableaux de Ver Meer, vous vous rendez bien compte que ce sont les fragments d'un même monde, que c'est toujours, quelque génie avec lequel elle soit recréée, la même table, le même tapis, la même femme, la même nouvelle et unique beauté, énigme à cette époque où rien ne lui ressemble ni ne l'explique, si on ne cherche pas à l'apparenter par les sujets, mais à dégager l'impression particulière que la couleur produit." M. PROUST, *La Prisonnière. À la recherche du temps perdu* III, Paris, Pléiade, 1988, pp. 877-879.

interrogam o estatuto da ideias e perseguem um pensamento sensível<sup>48</sup>, ambos desenvolvem uma permanente reflexão estético-filosófica.

Merleau-Ponty e Proust caminham pois na mesma direcção: na busca da realidade ou da *vida* na sua essência mais originária. Como diz o filósofo: "Em vez de a filosofia nos aparecer como um inútil redobramento da vida, ela é para nós, pelo contrário, a instância sem a qual a vida teria possibilidade de se dissipar na ignorância de si ou no caos"<sup>49</sup>. A absoluta indissociabilidade entre a filosofia e a vida sublinhada por Merleau-Ponty é também proclamada por Proust relativamente à literatura. Como diz o escritor: "a verdadeira vida, a vida enfim descoberta e esclarecida, a única vida, por consequência plenamente vivida, é a literatura"<sup>50</sup>. Assim, a literatura tece-se na vida e confunde-se com a vida vivida, esclarecida em toda a sua plenitude. Esta vida vivida a que Proust se refere, é uma vida depurada e dessubjectivada, vida habitada de múltiplas vidas e imbuída de universalidade. É o apelo ao que a vida tem de mais universal e comum, "vida anónima", na terminologia de Merleau-Ponty, que possibilita que todos nos reconheçamos no mundo da literatura.

O estilo do escritor é, para Proust, uma "questão não de técnica, mas de visão"<sup>51</sup>, a forma de ver ou dizer a vida no seu estrato mais profundo. Assim, a literatura inscreve-se e participa no mundo da visão ou, se quisermos, na (in)visibilidade e (in)dizibilidade do mundo. A literatura diz o olhar, o nosso e o do mundo, delinea e incita a uma permanente troca e

<sup>48</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, pp. 195-199. Idem, *Notes de cours. 1959-1961*, pp. 191-198.

<sup>49</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, "Le Primat de la Perception et ses conséquences philosophiques", *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, t. XLI (1947), p. 127.

<sup>50</sup> "La grandeur de l'art véritable [...] c'était de retrouver, de ressaisir, de nous faire connaître cette réalité loin de laquelle nous vivons, de laquelle nous nous écartons de plus en plus au fur et à mesure que prend plus d'épaisseur et d'imperméabilité la connaissance conventionnelle que nous lui substituons, cette réalité que nous risquerions fort de mourir sans avoir connue, et qui est tout simplement notre vie. La vraie vie, la vie enfin découverte et éclaircie, la seule vie par conséquent pleinement vécue, c'est la littérature. Cette vie qui, en un sens, habite à chaque instant chez tous les hommes aussi bien que chez l'artiste. Mais ils ne la voient pas, parce qu'ils ne cherchent pas à l'éclaircir." M. PROUST, *Le Temps Retrouvé. À la recherche du temps perdu* IV, Paris, Pléiade, 1989, p. 474.

<sup>51</sup> "Notre vie; et aussi la vie des autres; car le style pour l'écrivain aussi bien que la couleur pour le peintre est une question non de technique mais de vision. Il est la révélation, qui serait impossible par des moyens directs et conscients, de la différence qualitative qu'il y a dans la façon dont nous apparaît le monde, différence qui, s'il n'y avait pas l'art, resterait le secret éternel de chacun." M. PROUST, *Le Temps Retrouvé*, p. 474.

MERLEAU-PONTY refere-se a Proust e à *visão como estilo* em *Notes de cours. 1959-1961*, p. 218.

metamorfose de olhares. A obra literária torna-se então um privilegiado "instrumento óptico"<sup>52</sup> do mundo e da vida, "instrumento" que amplia e adensa o olhar e a visão, que alarga e devolve outros olhos e outras vidas<sup>53</sup>. "Instrumento" que ensina e permite ver o que sem ele jamais veríamos. "Instrumento" que transforma e renova. Na verdade, depois de ver – ler ou escrever – nada mais poderá voltar a ser como era dantes.

## RÉSUMÉ

### DES TRACES DU MONDE.

#### LITTÉRATURE ET PHILOSOPHIE CHEZ M. MERLEAU-PONTY

Ce texte essaie de comprendre le statut et le lieu de la littérature dans le projet philosophique de Merleau-Ponty. En effet, le rencontre avec la littérature se fait dans le cadre d'une recherche de l'originare, en s'approfondissant dans sa "nouvelle ontologie", où l'on assiste à l'ontologisation de la littérature elle-même. Cette "nouvelle ontologie" c'est une ontogenèse, un perpétuel éclatement de l'Être, et c'est dans cet horizon qu'on doit comprendre le langage: son "institution", son pouvoir heuristique et d'"improvisation continuée". On met en relief, dans ce texte, les réflexions explicites de Merleau-Ponty sur la littérature et ses références littéraires plus significatives, en soulignant les affinités entre Rimbaud, Proust et la pensée philosophique de l'auteur.

On cherche encore montrer qu'il y a une équivalence entre les arts et la philosophie, chez Merleau-Ponty. La racine et la possibilité de cette équivalence (elle suppose la parenté et aussi la différence) se trouvent dans le monde originare, un monde polymorphe et amorphe, toujours en genèse, – la matrice de toute l'expression. On souligne aussi l'importance de la vision dans la compréhension de l'équivalence, et l'entrelacs et le chiasme entre le voir et le dire.

---

<sup>52</sup> "L'ouvrage de l'écrivain n'est qu'une espèce d'instrument optique qu'il offre au lecteur afin de lui permettre de discerner ce que sans ce livre il n'eût peut-être pas vu en soi-même." M. PROUST, *Le Temps Retrouvé*, pp. 489-490.

<sup>53</sup> "Par l'art seulement nous pouvons sortir de nous, savoir ce que voit un autre de cet univers qui n'est pas le même que le nôtre et dont les paysages nous seraient restés aussi inconnues que ceux qu'il peut y avoir dans la lune. Grâce à l'art, au lieu de voir un seul monde, le nôtre, nous le voyons se multiplier, et autant qu'il y a d'artistes originaux, autant nous avons de mondes à notre disposition, plus différents les uns des autres que ceux qui roulent dans l'infini et, bien des siècles après qu'est éteint le foyer dont il émanait, qu'il s'appelât Rembrandt ou Ver Meer, nous envoient encore leur rayon spéciale." M. PROUST, *Le Temps Retrouvé*, p. 474.

**A NATUREZA DA IDEIA PLATÓNICA.  
A PROPÓSITO DE DUAS PASSAGENS-CHAVE:  
*FÉDON* 83b, *PARMÉNIDES* 141e-142a**

**António Pedro Mesquita**

Universidade de Lisboa

"Ἐν γάρ ἐστιν οὐδὲ ἓν τὰ δὲ δύο μόλις ἓν ἐστιν, ὥς φησιν Πλάτων.

"De facto, diria Platão, nem o um é um e mesmo o dois é dificilmente um."

TEOPOMPO, fr. 15

**1. Do *Fédon* ao *Parménides***

A ligação profunda, se bem que de contornos polémicos e paradoxais, entre o *Fédon* e o *Parménides* foi de há muito reconhecida.

A fórmula mais comum em que tal ligação se expressa é a que considera o *Parménides* o testemunho de um momento de inflexão no desenvolvimento do pensamento platónico tal como ele se havia declarado desde o *Fédon*, momento esse consumado pelo abandono, pela crítica, ou, ao menos, pela perplexidade perante as aporias alegadamente resultantes da teoria das ideias, precisamente nos termos em que ela havia sido exemplar e inauguralmente exposta neste último diálogo.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Esta leitura negativa do *Parménides* é, com efeito, a da maioria dos comentadores, aliás seguindo as mais variadas perspectivas hermenêuticas: ora atribuindo ao diálogo o sentido de uma paródia da metodologia eleática (J. BURNET, A. E. TAYLOR, H. CHERNISS, L. STEFANINI, L. ROBIN), ora entendendo-o como um mero exercício ginástico (F. SCHLEIERMACHER, G. GROTE, P. SHOREY, R. ROBINSON e W. D. ROSS), ora ainda conferindo-lhe um carácter exclusivamente tentativo e aporético (G. E. L. OWEN, M. SCHOFIELD, R. E. ALLEN), ora finalmente lendo-o

Mais rara é, portanto, a tese que aqui renovamos: a de que o *Parménides* constitui, no *corpus* platónico e na unidade de pensamento que o percorre, o momento singular em que a teoria das ideias proposta no *Fédon* e nos diálogos que doutrinarmente o circundam é radicalmente demonstrada e a própria noção de ideia neles introduzida cabalmente determinada.<sup>2</sup> Que, para mais, o sentido dessa determinação se encontre substancialmente aludida na aguda ironia de Teopompo expressa em epígrafe e que esta haja sido atribuída ao *Fédon*, mas não ao *Parménides*, cujo desenvolvimento dialéctico verdadeiramente a merece,<sup>3</sup> é o que não deixa, entretanto, de constituir uma peculiaridade suplementar no complexo destino destes dois diálogos.

Investigar um tal destino, do ponto de vista específico de como em ambos é encarada a noção platónica de ideia (e elidindo portanto qualquer consideração do teor demonstrativo do *Parménides*), constitui o objectivo do presente trabalho.

Concretizá-lo-emos, todavia, não através de uma análise completa e exhaustiva dos dois diálogos, o que seria evidentemente inexequível neste quadro e aliás desnecessário para o seu propósito, mas pelo comentário de duas passagens do *Fédon* e do *Parménides*, cujo real alcance, frequentemente desatentado no primeiro caso e deficientemente entendido no

como o início de uma crítica à versão canónica da teoria das ideias (G. RYLE, R. SCOON, W. G. RUNCIMAN, R. S. BRUMBAUGH) ou pura e simplesmente capitulando perante a possibilidade de lhe encontrar qualquer sentido definido para além da consagração de um, à época, insuperável embaraço (T. GOMPERZ e G. VLASTOS).

<sup>2</sup> Esta posição é mais rara, mas não única. A validação doutrinal do *Parménides* foi feita muito precocemente na história da filosofia, em especial por Plotino e Proclo, na esteira dos quais alguns autores modernos, como M. WUNDT, W. F. R. HARDIE, E. SPEISER e A. PACI, vieram a encontrar no Uno do *Parménides* uma antecipação do princípio inefável da metafísica neo-platónica. A nossa interpretação, embora formalmente convirja com esta quanto à valorização dos resultados do diálogo, distingue-se contudo dela no que toca ao sentido a atribuir a esses mesmos resultados, como porventura ficará adiante patenteado. O mesmo se diga das outras leituras positivas que modernamente foram sendo sugeridas, seja as que postulam o exclusivo valor doutrinal de parte das hipóteses discutidas na segunda secção do *Parménides* (de um ponto de vista aristotelizante, como para D. G. RITCHIE, L. J. ESLICK, K. F. JOHANSEN, E. BERTI e K. M. SAYRE, ou neo-kantiano, como no caso isolado de J. MOREAU), seja as que o alargam à totalidade das hipóteses, como foi neste século defendido por J. WAHL, W. F. LYNCH e, mais recentemente, por C. C. MEINWALD, com cujo exame o nosso possui alguns pontos de contacto.

<sup>3</sup> Pelo próprio editor da recolha (J. M. EDMONDS, *The Fragments of Attic Comedy*, I-II, Leiden, E. J. Brill, 1957), que, com alguma verosimilhança, a associa ao *Fédon* 96e-97b (cf. I, p. 855). R. S. BRUMBAUGH (*Plato on the One. The hypotheses in the Parmenides*, New Haven, Yale University Press, 1961) constitui sob este aspecto uma excepção, mencionando a tirada de Teopompo, de acordo com a sua citação em Diógenes Laércio (III, 26), como uma reacção ao *Parménides* (cf. p. 5).

segundo, permite proceder a um levantamento integral das questões pertinentes para a sua tematização.

Por meio deste comentário, alcançaremos então, como desiderato global, uma revisão esclarecedora da natureza da ideia platônica. Todavia, dele resultará também uma outra consequência, mais restrita mas não menos decisiva: a saber, a infirmação da tradução generalizada, porém singularmente equívoca, do vocábulo εἶδος por "forma".

## 2. O vocabulário platônico da visão: um apontamento ao *Fédon* 83b

A passagem que cabe comentar insere-se, de modo conclusivo, no desenvolvimento atinente à distinção entre sensível e inteligível, ou entre ideias e coisas particulares.

Tal distinção é traçada, no texto, através da recondução a dois tipos de realidades: as realidades visíveis (ὁρατά) e as realidades invisíveis (ἀιδή).<sup>4</sup>

Neste contexto, diz Sócrates a dado passo:

É que aquele [o particular]<sup>5</sup> é sensível e visível, enquanto que o que esta [a alma] vê é inteligível e invisível.<sup>6</sup>

Na sua aparente simplicidade, a passagem representa um evidente salto na discussão. E esse salto prende-se, naturalmente, com a fórmula flagrantemente paradoxal: a alma vê [ὁρᾷ] o invisível [ἀιδές].

Com efeito, até a este momento a distinção que aqui se tratava de doutrinariamente introduzir<sup>7</sup> atinha-se à regra constante de separar o visível (ou sensível) do invisível (ou inteligível): mas, precisamente por isso, também não se abria a intrigante possibilidade, aqui pela primeira vez sugerida, de uma visibilidade do invisível. Neste quadro, a singularidade do texto consiste em vir aparentemente pôr em causa os próprios princípios de que ele conclusivamente decorre e, desde logo, aquela mesma separação entre visível e invisível.

Ora a possibilidade de interpretar este texto de modo concludente depende de uma preliminar pesquisa semântica, designadamente no que toca ao vocabulário da visão que ele faz intervir. Não, evidentemente, para o reconduzir a um léxico técnico estrito, ao qual pudéssemos obrigar

<sup>4</sup> Cf., em particular, 79a.

<sup>5</sup> Mais precisamente *o mutável*: ἐν ἄλλοις ὃν ἄλλο ("o que é outro sob outras circunstâncias").

<sup>6</sup> εἶναι δὲ τὸ μὲν τοιοῦτον [ἐν ἄλλοις ὃν ἄλλο] αἰσθητόν τε καὶ ὁρατόν, ὃ δὲ αὐτῇ [ἡ ψυχῇ] ὁρᾷ νοητόν τε καὶ ἀιδές.

<sup>7</sup> Desde 78c.



o próprio Platão: pois a linguagem platónica adapta-se dialogicamente às circunstâncias e não consente, em geral, a disciplina de uma regra constante. Mas para identificar a própria passagem como aquela circunstância mesma em que o vocabulário da visão é apurado e, por uma vez, definido em função das exigências ontológicas que lhe dão sentido.

E, na verdade, a utilização de dois termos ocupando o mesmo campo semântico (respectivamente, ὁράτῳ e αἰδέσ), mas possuindo raízes diferentes e acentuando conotações igualmente diferentes, é aqui decisiva.

Com efeito, se procedermos a uma elementar sondagem etimológica, a disparidade entre ambos os vocábulos torna-se manifesta.

Ὀράτῳ (adjectivo verbal de ὁράω, "ver", muito especialmente no sentido de "olhar") significa simplesmente o visível, se bem que, originariamente, com uma vinculação particular ao que é visado por um olhar atento ou mesmo perscrutador; enquanto αἰδέσ (adjectivo derivado do verbo εἶδω, "ver", pela negação ἀ-εἶδος) aponta etimologicamente para o que é desprovido de forma e que por essa razão apenas se não pode ver e é portanto invisível.

Deste modo, ὁράν designa o ver do que olha e assim determina o seu próprio campo visual: trata-se do ver do vigilante, que com o seu olhar dirigido e expresso marca o território do que há a ver (este aliás o sentido original do *servus* latino, com a mesma raiz).<sup>8</sup> Por seu lado, ἰδεῖν (raiz *wid*, latim *video*) significa o ver que se abre a um saber,<sup>9</sup> que aceita o espectáculo de uma visualidade em que está incluído, mas cuja condição reside numa característica interna do próprio visto, qual é a apresentação de uma forma ou aparência (εἶδος), a qual, permitindo-lhe justamente ser visto, constitui por isso mesmo a função configuradora do próprio ver.<sup>10</sup>

No primeiro "ver" está assim indicado um primado do olho; no segundo um primado do visto.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Cf. especialmente F. MARTIN, *Les mots grecs*, Paris, Hachette, 1937, p. 117.

<sup>9</sup> O perfeito οἶδα tem o valor de um presente e significa justamente *saber* (como resultado da visão). Um rigoroso paralelo é fornecido, no sânscrito, pelo par *vidya* (ver) e *veda* (saber), proveniente da mesma raiz.

<sup>10</sup> É o que sugere a própria negação ἀ-εἶδές: cf. A. BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette, 1950, p. 29.

<sup>11</sup> Curiosamente, ἰδεῖν serve de aoristo a ὁράν, o que reforça precisamente o seu valor de pretérito, vinculado mais ao resultado do ver do que ao seu exercício, assegurado em geral por este último verbo. A este propósito, diz P. CHANTRAINE: "ὁρα- signifie 'tenir les yeux sur' et se rapporte au sujet, non à l'objet et à la perception comme εἶδον" (*Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Ed. Klincksieck, 1968-1980, III, p. 814); e, referindo-se aos diferentes radicais que intervêm na formação da flexão verbal: "dans ce système ὁπ- se rapporte purement et simplement à l'idée de vue, c'est la racine qui fournit le nom de l'oeil, ὁρα- est franchement duratif, ἰδ- est ponctuel et se rapporte à la notion de perception" (*ibid.*,



Ora, se revertermos agora à lição que este texto conclui, é claro que os sensíveis são visíveis através de um *ópav* (são *όπατά*), o que parece indicar que a sua visibilidade reside na natureza do ver que como tal os constitui e que por isso mesmo se poderia justificadamente designar como "ver sensível".<sup>12</sup> Pelo contrário, as ideias são invisíveis para um *ιδεῖν*, o que significa que é a sua própria natureza que impede uma visão sob esse modo, pois não possuem nenhuma forma ou aparência que lhes permita ser vistas através de uma tal visão.<sup>13</sup>

A visibilidade dos sensíveis e a invisibilidade dos inteligíveis tem assim uma dupla raiz, simultaneamente filológica e metafísica: aqueles são visíveis em função de um olhar que os constitui como tal, qual é justamente o olhar sensível; estes são invisíveis mercê da sua natureza própria, a qual não é da ordem do perspectivável como forma ou aparência. Todavia, como a ordem da forma é precisamente a do sensível, a distinção entre visibilidade e invisibilidade não resulta aqui de uma distinção de ordem, mas sim de uma distinção de fundamento: os sensíveis são vistos porque há um olhar que os determina como assim visíveis, enquanto que os inteligíveis não são vistos porque a sua natureza resiste a qualquer especulação desse mesmo olhar.

Deste modo, a distinção entre *όπατά* e *αἰδεῖν* não aponta uma distinção no ver (que é sempre o do olhar sensível), mas uma distinção na relação entre o ver e o visto, pela qual aquele olhar, ao mesmo tempo que abre um campo de visualidade para si, vê fechar-se um outro, que por natureza lhe resiste. E por isso radica expressamente Platão a invisibilidade dos *νοητά* na sua relação com a natureza humana, isto é, com a sede e a fonte daquele olhar sensível.<sup>14</sup>

A esta luz pode talvez entender-se já o significado do aparente paradoxo enunciado por Platão, quando diz que "o que a alma vê é inteligível e invisível". É que "o que a alma vê" não deixa, por ser visto, de partici-

---

p. 813; por "perception" deve seguramente entender-se neste contexto aquilo que mais adequadamente havia sido referido algures como "sensation perçue et avec aspect aoristique", isto é, precisamente o *visto* como tal: cf. *op. cit.*, II, entrada *ιδεῖν*, p. 455). Em geral, poder-se-ia decerto tentar reler esta diferença reservando *ópav* para *olhar*, com a conotação activa que envolve, e *ιδεῖν* para *ver*, acentuando o aspecto de passividade que a sujeição a um visto implica; mas o uso dos termos na língua grega não sustenta esta diferenciação rígida, enquanto que o que o seu valor etimológico releva não é tanto este discrimine, quanto a distinção que justamente apontámos no texto entre um ver predeterminado pela visão (*ópav*) e um ver subordinado ao visto apenas enquanto ele é necessariamente constituído por uma forma (*ιδεῖν*).

<sup>12</sup> É a "visão dos olhos" a que Platão alude no *Banquete* (219a).

<sup>13</sup> Cf. especialmente *Fedro* 247c, citado *infra*, n. 26.

<sup>14</sup> Cf. *Fédon* 79b.

par daquela natureza absolutamente relutante à visão que é a natureza do não-formal ou do não-perspectivável como forma ou aparência; "o que a alma vê" é, portanto, αἰδές porque nenhum ver sensível (isto é, de formas ou aspectos) o apreende.<sup>15</sup> Todavia, ele é visível se essa visibilidade for instaurada por um ver determinante que seja distinto do ver sensível, portanto por um ὁρᾶν que constitua agora não o campo visual do sensível, mas o campo visual do inteligível.<sup>16</sup>

Deste modo, "o que a alma vê" continuará a ser αἰδές, "invisível" (como forma): mas será agora ὁρατόν, "visível", enquanto aberto por um olhar que é também ele inteligível. Por isso é ele o olhar da alma, o olhar que ela deita sobre o que é "em si e por si mesmo" quando ela própria é "em si e por si mesma",<sup>17</sup> olhar que é o exacto inverso ou o exacto simétrico do olhar sensível.<sup>18</sup>

### 3. Explicitação, enquadramento e discussão

Até aqui, o que pode genericamente inferir-se do vocabulário utilizado por Platão na passagem comentada do *Fédon*.

Mas, como quando se isola um trecho do contexto global em que ganha sentido o risco de perder o pé naturalmente aumenta, devemos inquirir: será que no plano mais vasto da obra e do pensamento platônicos estas conclusões seriam corroboradas?

É o que procuraremos sustentar.

A este título, seria contudo indicado começar por lembrar a cautela com que iniciámos a investigação: não há um vocabulário técnico a que o pensamento platónico sistematicamente se submeta. A questão, pois, é se a passagem em causa estabelece o paradigma semântico e pragmático da terminologia da visão em Platão e portanto se, quando o filósofo a vem a empregar livremente em outros contextos, permanece ainda possível reconduzi-la à pauta aí instituída como critério lexical primário.

<sup>15</sup> Cf. *Fedro* 250b.

<sup>16</sup> A afirmação de um órgão próprio da visão intelectual surge reiteradamente nos textos platônicos: veja-se, em particular, *Fedro* 247c, *Banquete* 212a, *República* VII 518b-520e, 533cd, 540ac e ainda VI, 490ab. A noção de uma correspondência necessária entre o olhar e o olhado como fundamento de um duplo olhar determinante surge muito claramente justificada no *Timeu* 45bd.

<sup>17</sup> Cf. *Fédon* 83ab e, na mesma linha, *República*, VI 490ab.

<sup>18</sup> Cf. *Banquete* 219a, *República* VII 517e-518b, e *Fedro* 249bd, bem como, num sentido semelhante, *República* VII 516e-517a e *Teeteto* 174cd. A natureza deste "ver inteligível" não será tematizado no presente contributo, uma vez que o nele se procura investigar é antes a natureza da ideia platónica; a nossa perspectiva sobre aquela questão foi já, no entanto, amplamente explanada no artigo "O Argumento Ontológico em Platão. II: A imortalidade do problema", publicado na revista *Philosophica* (3, 1994, pp. 85-109).

Ora é justamente esta a ilação que nos parece resultar de um escrutínio da obra platônica e do lugar nela ocupado pelo *Fédon* quanto a este problema.

Com efeito, se observarmos a variação do *corpus* platônico no que toca ao vocabulário em apreço, seremos imediatamente confrontados com as seguintes evidências:

(1ª) para expressar a ideia de "invisibilidade", Platão utiliza ora predominantemente o termo *αἰδής* (no *Fédon* e no *Crátilo*), ora predominantemente o termo *ἀόρατον* (no *Timeu* e no *Sofista*);<sup>19</sup>

(2ª) este último vocábulo chega mesmo, no *Timeu*,<sup>20</sup> a referir a invisibilidade da ideia: o que, sem outras considerações, inviabilizaria toda a análise anterior, uma vez que para ela a ideia só pode ser invisível enquanto *αἰδής*, nunca genericamente como *ἀόρατον* (caso em que então seria invisível *tout court*);

(3ª) no próprio *Fédon* existem ocorrências de *ἀόρατον*, embora em número reduzido: duas apenas, contra doze de *αἰδής*;

(4ª) estas duas ocorrências são contudo elucidativas a diversos títulos: (a) uma<sup>21</sup> é colocada na boca de Símiias para descrever a harmonia invisível, no contexto da objecção da alma-harmonia, e não pode por isso servir para alegar um uso especificamente platônico; a outra, utilizada por Sócrates,<sup>22</sup> é-o no entanto apenas para facilitar a concessão, por parte de Cebes, da invisibilidade da alma,<sup>23</sup> de tal modo que, logo que isso sucede, Sócrates conclui, reconduzindo à expressão exacta: *αἰδής ἄρα*;<sup>24</sup>

<sup>19</sup> Cf. L. BRANDWOOD, *A Word Index to Plato*, Leeds, W. S. Maney and Son, 1976, respectivamente pp. 18 e 85.

<sup>20</sup> Cf. 52a.

<sup>21</sup> 85e5.

<sup>22</sup> 79b12.

<sup>23</sup> Com efeito, a estratégia consiste em retirar a conclusão que a alma é invisível (*ἀόρατον*) a partir do facto de ela não se ver (*οὐχ ὁρατόν ἐστιν*), decorrência que evidentemente não se verificaria utilizando o vocábulo *αἰδής*.

<sup>24</sup> A argumentação dificilmente se compreende numa língua distinta da grega, precisamente porque esta conhece duas palavras diferentes para "invisível": *αἰδής* e *ἀόρατον*. Tentemos contudo retê-la em esquema: em 79b7, Sócrates pergunta se a alma é visível ou invisível (*ὁρατόν ἢ αἰδής*); Cebes hesita quanto ao alcance da resposta; depois de elucidado, Sócrates repete a questão: "então o que dizemos em relação à alma: é visível ou invisível (*ὁρατόν ἢ ἀόρατον*)?"; Cebes responde: "não é visível" (*οὐχ ὁρατόν*); ao que Sócrates conclui: "é pois invisível" (*αἰδής ἄρα*). O sentido é claro: para Cebes existe uma absoluta sinonímia entre *ἀόρατον* e *αἰδής*; Sócrates serve-se disso para o levar a conceder que a alma é invisível (*αἰδής*), utilizando o seguinte estratagema: se, como Cebes está pronto a reconhecer, a alma não se vê (*οὐχ ὁρατόν*),

(b) nunca, em todo o caso, a expressão *ἀόρατον* é empregue no *Fédon* para caracterizar a ideia;

(5<sup>a</sup>) daqui decorre: (a) no *Fédon*, *αἰδές* funciona claramente como a expressão técnica para designar a invisibilidade da ideia (enquanto "não-forma"); (b) nesta medida, a possibilidade de reverter tal lição sobre a totalidade do pensamento platónico como uma instituição semântica e pragmática estrutural depende de a validar através de uma confirmação doutrinária independente das conclusões teóricas que, como vimos atrás, dela se inferem; (c) neste quadro, a utilização de *ἀόρατον* para a mesma função em outros diálogos (nomeadamente no *Timeu*) deverá ser rigorosamente contextualizada, não como excepção a uma regra (que em todo o caso jamais poderia existir no pensamento platónico), mas como episódio de um vocabulário dialogicamente construído em adequação com as circunstâncias.<sup>25</sup>

A esta luz, consideremos então a possibilidade de um alargamento da terminologia do *Fédon* à totalidade da obra platónica, nos termos anteriormente indicados.

Teremos neste caso de discutir, conforme referido, a ortodoxia das teses que, por via desse alargamento, o pensamento platónico passaria a acarretar.

Em primeiro lugar, a alegada informalidade das ideias. Esta é, evidentemente, uma conclusão que se pretende retirar e, portanto, não cabe simplesmente documentá-la como já demonstrada. Podemos no entanto evidenciar que ela não é *a priori* repugnante e que, pelo contrário, há bastos testemunhos que, sem naturalmente a declarar nestes precisos termos, fortemente a sugerem.

Duas referências bastariam para o sustentar: as declarações apofáti-

---

é então *ἀόρατον* e, portanto, *αἰδές*; esta última concessão, para Cebes irrelevante, porque puramente verbal, é para Sócrates decisiva: pois justamente, para ele, nem tudo o que é *αἰδές* é necessariamente *ἀόρατον* e, no caso, o que se trata de demonstrar é simplesmente que a alma é *αἰδές*, isto é, que é invisível enquanto *αἰδές* (por analogia com as ideias). Nesta medida, a passagem torna-se incompreensível a menos que se reconheça (1) que para Sócrates os dois termos têm valores semânticos diferentes e (2) que só este último é válido para caracterizar os inteligíveis (com a qual a alma mantém semelhança e parentesco), pelo que por ela saem estas duas teses simultaneamente demonstradas.

<sup>25</sup> O que, no caso, não é aliás particularmente difícil, já que o que a passagem expressamente consagra é a invisibilidade *sensível* da ideia (e aliás simultaneamente a sua visibilidade *noética*), de tal modo que a ocorrência de *ἀόρατον* tem aqui um sentido qualificado e constitui uma espécie de longa paráfrase de *αἰδές*. Cf. 52a3-4: *ἀόρατον δὲ καὶ ἄλλως ἀναίσθητον, τοῦτο ὃ δὴ νόησις εἴληχεν ἐπισκοπεῖν* ("invisível e imperceptível pelos outros sentidos [ou simplesmente: imperceptível pela vista e pelos outros sentidos] e que só o intelecto pode sondar").

cas do *Fedro* acerca da ideia, com base justamente nas quais se afirma que ela não pode ser contemplada senão pelo νοῦς;<sup>26</sup> e a extraordinária descrição epóptica do belo no *Banquete*, construída precisamente na perspectiva de excluir a redução da ideia a qualquer tipo de formalização, seja ela sensível ou propriamente inteligível.<sup>27</sup> Mas toda a insistência na caracterização da ideia como καθαρῶς ὄν, em geral e muito especialmente no *Fédon*, vai também claramente nesta direcção: pois a pureza hiperbólica que aí se atribui à ideia não é senão a de uma integral depuração de toda a alteridade, ou seja, a de uma integral recondução a si mesma enquanto puramente si mesma, na sua absoluta, incindível e, neste sentido, radicalmente *informe* unidade.<sup>28</sup>

Ora é aqui justamente que reside o ponto fundamental. Pois as passagens anteriores não se limitam a ilustrar uma interpretação da ideia onde tal "informalidade" é acolhida: ajudam-nos a situar em termos platónicos o significado que a este conceito deve ser conferido.

Com efeito, o que as referidas passagens principalmente atestam é o carácter absoluto que, ao longo do pensamento platónico, constantemente é atribuído à ideia como sua determinação fundamental.<sup>29</sup> E como, no sentido rigoroso e propriamente absoluto que essa determinação aí possui, a absolutidade da ideia exclui qualquer relativização e limitação, enquanto que, pelo contrário, toda a forma restringe e limita, as ideias, como "o que absolutamente é" (παντελῶς ὄν), não têm forma nem são formas.

Nesta medida, o que está suposto na noção de informalidade das

<sup>26</sup> Cf. 247cd: "essa natureza que é realmente incolor (ἀχρώματος), informe (ἀσχημάτιστος), intangível (ἀναφής) e que só o piloto da alma, o intelecto, contempla (...), essa tem aqui o seu lugar."

<sup>27</sup> Cf. 210e-211b: "em primeiro lugar, [o belo] é sempre, nem nasce nem perece, nem cresce nem decresce; depois, não é belo aqui e feio ali, nem umas vezes sim e outras não, nem belo em relação a uma coisa e feio em relação a outra, nem belo neste sítio e feio noutro, enquanto belo para estes e feio para aqueles; *mas o belo não aparecerá também com uma cara, nem com mãos, nem com nada que o corpo partilha, nem tão-pouco como um enunciado ou uma ciência, nem como algo que esteja nalgum outro, seja num vivo na terra ou no céu, mas sim em si e por si mesmo, sendo sempre uniforme consigo mesmo*, enquanto que todos os outros belos participam daquele, de um modo tal que a geração e a corrupção dos outros em nada o torna mais ou menos e nada o faz sofrer."

<sup>28</sup> Veja-se especialmente *Fédon* 65b-67b e 78c-80b, bem como, para a expressão aparentada εἰλικρινῶς ὄν, *República* V 477a, 478d e 479d.

<sup>29</sup> Em outro local (*Reler Platão. Ensaio sobre a Teoria das Ideias*, Lisboa, INCM, 1995), procedemos já a uma análise desta determinação, encarando-a sucessivamente no quadro dos textos platónicos (§ 20), enquanto matriz de entendimento da ideia (§§ 55-57), na sua permanência ao longo do pensamento platónico (§§ 66-68) e, mais desenvolvidamente, nas suas consequências onto-gnosiológicas (§§ 69-79). Para ele remetemos o leitor.

ideias não é senão uma consequência específica da sua caracterização canónica permanente. Nesta acepção, não se trata evidentemente de dizer que as ideias não têm figura física ou sequer delimitação conceptual:<sup>30</sup> trata-se, em geral, de reconhecer que as ideias não aceitam qualquer definição, seja ela a da sua própria forma, pois nenhuma relação pode ser nelas pensada, mesmo consigo próprias ou consigo próprias enquanto outras, sem comprometer a sua absolutidade e, portanto, sem as contradizer enquanto ideias.<sup>31</sup>

Naturalmente, poder-se-ia perguntar: mas, segundo a mesma doutrina, não seria igualmente apropriado e indubitavelmente mais pacífico declarar que a ideia é *uniforme* em vez de *informe*, remetendo-a para a unicidade da sua forma, ao invés de lhe negar toda a forma?

Até certo ponto, decerto que sim: e aliás esta hesitação é sentida pelo próprio Platão.<sup>32</sup> Pois *informe* e *uniforme* referem na verdade a mesma noção, segundo dois registos discursivos distintos, "negativo" e "positivo", os quais correspondem aliás aos das duas linhas dialécticas prosseguidas na segunda parte do *Parménides*.<sup>33</sup>

Todavia, no contexto em que actualmente nos encontramos, não se trata ainda de dirimir esta questão, senão simplesmente de assegurar, como o fizemos, um sentido especificamente platónico para a alegada informalidade das ideias. E, por isso, podemos por ora deixá-la indecisa, enveredando antes pelo prolongamento desta tarefa às demais conclusões que, como vimos anteriormente, a proposta interpretativa da passagem do *Fédon* acarreta.

Ora, nesta direcção, a invisibilidade sensível das ideias e a sua correlativa visão por um olhar intelectual, que aquela interpretação cons-

<sup>30</sup> Embora, se seguirmos de novo a passagem citada do *Banquete*, também o seja: pois "o belo não aparecerá com uma cara, nem com mãos, nem com nada que o corpo partilha, nem tão-pouco como um enunciado ou uma ciência".

<sup>31</sup> Esta tese é discutida na obra anteriormente citada (*supra*, n. 29), resolvendo-se aí simultaneamente as aporias que manifestamente envolve no que toca ao conhecimento da ideia (cf. §§ 78-79).

<sup>32</sup> Cf. *μονοειδές* no *Banquete* 211b (citado *supra*, n. 27): "mas em si e por si mesmo, sendo sempre uniforme consigo mesmo", ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδές αἰεὶ ὄν), bem como no *Fédon* 78d, 80b e especialmente 83e (em sentido semelhante, *Timeu* 52a: τὸ κατὰ ταῦτα εἶδος ἔχον). A expressão "informe", já utilizada anteriormente como versão de ἀσχημάτιστος (cf. n. 26), possui evidentemente ressonâncias pouco sugestivas e mesmo pouco adequadas na nossa língua, mas estas podem ser neutralizadas se a fizermos corresponder constantemente à ideia de "sem forma", que exclusivamente denota (cf. o inglês *formless*), e a reabilitarmos segundo a imagem e por paralelismo com a expressão "uniforme", com a qual forma um par conceptual.

<sup>33</sup> Respectivamente, os das hipóteses I-IV-VI-VIII (subordinadas à questão "se o Uno é uno") e II-III-V-VII (subordinadas à questão "se o Uno é").



titutivamente envolve, não suscita grande controvérsia: por um lado, ambos foram já suficientemente atestados;<sup>34</sup> por outro, o reconhecimento do papel atribuído à "visão inteligível" na teoria platônica das ideias não parece admitir discussão, dada a sua onnipresença ao longo dos diálogos que a expõem.<sup>35</sup>

Do mesmo modo, a possibilidade de validar de um ponto de vista platônico o carácter determinante do olhar (ὁπᾶν) e assim estabelecer um duplo ver constituinte, sensível e inteligível, parece suficientemente assegurado não só pelas muitas referências de Platão ao parentesco e à afinidade que vinculam, em cada um desses planos, o que vê e o que é visto,<sup>36</sup> como, em especial, pela própria explanação do mecanismo da visão que o filósofo ensaia no *Timeu*.<sup>37</sup>

Com efeito, o olhar é aí encarado como um fogo ou uma luz interior, que, quando encontra o semelhante, gera a visão, de tal modo que esta vem a ser o resultado de um impulso interior para algo de análogo ou congénere e o fruto da subsequente fusão entre ambos. Ora a semelhança desta descrição com a caracterização da "visão da alma" atrás aludida é indesmentível: também aí a contemplação do que é "em si e por si mesmo" supõe uma alma "em si e por si mesma"<sup>38</sup> e também aí o momento dessa contemplação se consuma numa união com o que é visto.<sup>39</sup> E, nesta medida, parece legítimo retirar deste trecho uma lição geral, válida não só para a visão "sensível" como para a visão "inteligível", lição justamente sustentada na afirmação do sentido determinante da visão (como "fogo" ou "luz" interior), ele próprio determinado todavia para o que lhe é congénere.

Nesta medida, é a predeterminação do olhar para o afim que estabelece a existência de um ver sensível e de um ver inteligível; e, portanto, é a própria natureza constitutiva do olhar que necessariamente o duplica de acordo com a duplicidade de realidades que visa.

Esta, pois, a concretização dos requisitos que atrás havíamos considerado necessários para a consagração do vocabulário estabelecido no

---

<sup>34</sup> Cf. *supra* n. 16.

<sup>35</sup> Cf. *Fedro* 247a-248c, 249b-250c; *Banquete* 209e-212a; *Fédon* 65b-67b, 74e, 75b, 82d-83b; *República* VII 532b-533a. E ainda: *República* V 475e, VI 484cd, 490b, 508d, VII 516ab, 517b, 518b-520e, 526e, 533cd, 540ac; *Timeu* 29b, 52a; *Carta VII* 343e-344c.

<sup>36</sup> Apenas a título ilustrativo, cf. *Fédon* 78c-79e.

<sup>37</sup> Cf. 45bd.

<sup>38</sup> Veja-se *supra*, n. 17.

<sup>39</sup> Cf. *Banquete* 212a e *República* 490b.



*Fédon* como critério primário nesta matéria: a confirmação independente das ilações que ele aí comporta.

Resta-nos portanto averiguar agora o que daqui se infere para a compreensão da noção platónica de ideia, em particular no que toca à sua polémica "informalidade".

#### 4. ἰδέα e ideia: uma circunscrição necessária

A digressão anterior levanta inegavelmente numerosos problemas.

No entanto, a questão verdadeiramente fundamental parece-nos ser esta: se, como é o caso, a afirmação da informalidade das ideias decorre da sua caracterização como ἀδῆ, isto é, como invisíveis pura e simplesmente para um ἰδεῖν (ou visão de formas), como se explica que Platão haja escolhido precisamente a expressão ἰδέα (substantivo derivado desse mesmo verbo) para designar aquilo a que hoje, aliás na sua etimológica esteira, chamamos ideia?

A pergunta tem sentido, mas coloca-se antes de mais ao próprio Platão: pois é o próprio Platão quem afirma que a ἰδέα é αἰδέσ.

A explicação para este gritante contra-senso só pode portanto ser esta: a ideia é decerto ἰδέα, *mas não no sentido em que precisamente é ἀ-αἰδέσ*; e este o ponto para que a passagem do *Fédon* justamente nos alerta.

Ora esta conclusão implica: (1) que a ideia não é ἰδέα enquanto visível; e como, sendo invisível, ela não é contudo δόρατον, a mesma conclusão implica também: (2) que a ideia não é ἰδέα enquanto forma.

Só por aqui se poderia começar a apreciar o singular equívoco em que recai a tradução moderna de ἰδέα por forma: pois valoriza precisamente na semântica da palavra o que o uso platónico liminarmente exclui.

Todavia, o que sobretudo interessa reter neste ponto não é ainda esta consequência: é antes o facto de a passagem nos colocar inapelavelmente perante a questão da natureza da ideia platónica.

Com efeito, pela demarcação que opera no interior do vocábulo ἰδέα, ela obriga-nos a interrogar pelo sentido em que a ideia é ἰδέα; e, uma vez que a ideia não é senão ἰδέα, a pergunta formulada transforma-se naturalmente nesta outra: o que é a ἰδέα?

Eis exactamente a interrogação que falta tematizar. Como porém a exclusão da formalidade da ideia é agora, à luz do *Fédon*, um legado constitutivo da própria ἰδέα, podemos ainda convertê-la em definitivo na seguinte questão: o que é a ἰδέα, enquanto precisamente não é forma?

Ora é justamente aqui que o contributo do *Parménides* se vem a revelar precioso. Pois é neste diálogo unicamente que a questão central

suscitada pelo *Fédon* vem a encontrar acolhimento e a prover-se dos meios para ser tematizada e respondida.

## 5. As negações da ideia: o enigma da primeira hipótese do *Parménides*

O enredo do *Parménides* é conhecido.

Depois de desenvolver, numa agitada primeira parte, um conjunto de objecções à teoria das ideias que o jovem Sócrates não sabe replicar ao já velho Parménides,<sup>40</sup> este último entrega-se, em imperturbado monólogo, a apresentar o que havia anunciado como um exemplo do método dialéctico de que aquele mostrava carecer<sup>41</sup> e no qual vai sucessivamente retirando, de oito hipóteses estipuladas, conclusões alternadamente contraditórias entre si: ora que o Uno<sup>42</sup> é um todo e tem partes, é limitado e ilimitado, está em movimento e em repouso, é mesmo e outro, participa do tempo, é cognoscível, tem nome e pode ser enunciado, numa palavra, partilha todas as determinações opostas (ἐναντία πάθη); ora que não partilha nenhuma dessas determinações, não é todo nem tem partes, nem é ilimitado nem limitado, nem está em movimento nem em repouso, nem é mesmo nem outro, não participa do tempo e finalmente não é e não é uno, pelo que nem sequer é nomeável, definível ou cognoscível.<sup>43</sup>

Não discutiremos aqui o sentido das objecções enunciadas na primeira parte, nem tão-pouco o significado da estrutura dialéctica no seu todo ou de qualquer das suas hipóteses.<sup>44</sup>

Com efeito, para o objectivo em vista, basta, como fizemos no caso do *Fédon*, fixar-nos numa passagem singular, se bem que decisiva, do diálogo, a saber, o exacto final da primeira hipótese.

Após excluir a participação do Uno no tempo (no passado, no presente e no futuro, ou, mais precisamente, no que foi, no que será e no que é agora), retira Parménides as conclusões dessa primeira hipótese:<sup>45</sup>

Visto, pois, que o Uno não participa em nenhum tempo, nem então outora se tornou, veio a ser ou era, nem agora se torna, vem a ser ou é, nem no futuro se tornará, virá a ser ou será. *Absolutamente verdadeiro*. Mas há

---

<sup>40</sup> Cf. 130a-134e.

<sup>41</sup> Cf. 135c-136c.

<sup>42</sup> O Uno é, para efeitos do exercício dialéctico, seleccionado de entre um conjunto de ideias (136ac) por corresponder "à própria hipótese" de Parménides (137b).

<sup>43</sup> Trata-se a segunda parte do diálogo, cuja estrutura esquematizámos na n. 33 e que decorre entre 137c e 166c.

<sup>44</sup> Tal análise foi já esboçada na última secção de *Reler Platão*, especialmente nos §§ 85-87, bem como, para um aspecto particular, no Apêndice I.

<sup>45</sup> Transcrevemos em itálico as réplicas do interlocutor.

algum outro modo de participar no ser para além destes? *Não*. Então o Uno de modo algum participa no ser. *Assim parece*. Então o Uno de modo algum é. *De modo algum, com efeito*. Mas, neste caso, nem sequer é o bastante para ser uno; pois senão seria e participaria do ser. Pelo contrário, se devemos dar crédito ao nosso argumento, parece que o Uno nem é uno nem é. *Temo que sim*. Ora poderá algo ser *de* ou *em* o que não é, enquanto justamente não é? *Como pois?* Então dele não há nome, nem definição, nem qualquer conhecimento, seja percepção ou juízo.<sup>46</sup> *De facto não*. Então ninguém o nomeia, nem define, nem julga, nem conhece, nem nenhum dos entes tem dele percepção. *É o que parece*. Será possível que isto seja assim acerca do Uno? *Segundo a minha opinião, seguramente que não*.<sup>47</sup>

A presente passagem depende claramente, para a sua interpretação, da resposta a duas questões prévias:

(1ª) qual o valor que se deve conferir à dedução que ela empreende, enquanto justamente termina com uma expressa impugnação dos resultados até aí conseguidos;

(2ª) qual o sentido e o alcance a atribuir a esses mesmos resultados, no caso de eles poderem ser revalidados, sendo certo o carácter radicalmente negativo em que se cifram.

O primeiro problema envolve uma questão central do pensamento platónico: trata-se do sentido a atribuir à expressão dialógica de que ele de cabo a cabo se reveste, nas suas características, nas suas exigências e nas suas consequências, bem como do papel que dentro dela está reser-

<sup>46</sup> Ou, na tradução mais corrente: "então dele não há nome, nem definição, nem qualquer conhecimento, *nem sensação, nem opinião*" (οὐδ' ἀρα ὄνομα ἐστὶν αὐτῷ οὐδὲ λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη οὐδὲ αἴσθησις οὐδὲ δόξα). A alternativa que propomos justifica-se pela introdução do pronome *ti* no caso de ἐπιστήμη, o qual quebra o paralelismo na sucessão das negativas, subordinando a partir daí αἴσθησις e δόξα a ἐπιστήμη.

<sup>47</sup> Εἰ ἄρα τὸ ἐν μηδαμῇ μηδενὸς μετέχει χρόνου, οὔτε ποτὲ γέγονεν, οὔτ' ἐγίγνετο οὔτ' ἦν ποτὲ, οὔτε νῦν γέγονεν οὔτε γίγνεται οὔτε ἔστιν, οὔτ' ἔπειτα γενήσεται οὔτε γενήθησεται οὔτε ἔσται. – Ἀληθέστατα. – Ἔστιν οὖν οὐσίας ὅπως ἂν τι μετάσχοι ἄλλως ἢ κατὰ τούτων τι; – Οὐκ ἔστιν. – Οὐδαμῶς ἄρα τὸ ἐν οὐσίας μετέχει. – Οὐκ ἔοικεν. – Οὐδαμῶς ἄρα ἔστι τὸ ἐν. – Οὐ φαίνεται. – Οὐδ' ἄρα οὕτως ἔστιν ὥστε ἐν εἶναι· εἴη γὰρ ἂν ἥδη ὄν καὶ οὐσίας μετέχον· ἀλλ' ὥς ἔοικεν, τὸ ἐν οὔτε ἐν ἔστιν οὔτε ἔστιν, εἰ δεῖ τῷ τοιῷδε λόγῳ πιστεῦειν. – Κινδυνεύει. – Ὁ δὲ μὴ ἔστι, τούτῳ τῷ μὴ ὄντι εἴη ἂν τι ἢ αὐτῷ ἢ αὐτοῦ; – Καὶ πῶς; – Οὐδ' ἄρα ὄνομα ἔστιν αὐτῷ οὐδὲ λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη οὐδὲ αἴσθησις οὐδὲ δόξα. – Οὐ φαίνεται. – Οὐδ' ὀνομάζεται ἄρα οὐδὲ λέγεται οὐδὲ δοξάζεται οὐδὲ γινώσκεται, οὐδέ τι τῶν ὄντων αὐτοῦ αἰσθάνεται. – Οὐκ ἔοικεν. – Ἡ δυνατὸν οὖν περὶ τὸ ἐν ταῦτα οὕτως ἔχειν; – Οὐκ οὐκ ἐμοίγε δοκεῖ.

vado aos diversos interlocutores e do valor que se pode antecipadamente presumir para as suas intervenções.

Ora, nesta direcção, foi já notado por alguns comentadores<sup>48</sup> o erro particularmente nefasto, se bem que muito comum, que consiste em identificar Platão com qualquer dos interlocutores dos diálogos (seja ele Sócrates ou outro) e, portanto, em restringir a sua mensagem à conclusão em que eles vêm factualmente a desembocar.

Com efeito, os diálogos platónicos são justamente diálogos: e por isso, neles, as circunstâncias dramáticas, as vicissitudes da sua condução, a personalidade e as qualidades dos diversos interventores, longe de constituírem mero colorido retórico, decisivamente interferem, como num diálogo real, no desenvolvimento e desenlace do debate. Neste quadro, Sócrates ou quem faz as suas vezes (Parménides, no caso da segunda parte do diálogo homónimo) limita-se a conduzir a discussão: mas aos restantes interlocutores compete a cada momento admitir ou rebater as suas propostas ou mesmo, se for caso disso, liminarmente rejeitar a sua orientação.<sup>49</sup> Para mais, como o diálogo socrático-platónico tem o carácter de um estrito interrogatório, ao orientador do debate, como Sócrates nunca se esquece de frisar, cabe apenas a responsabilidade da pergunta: e é sobre o respondente que, com o encargo da resposta, seja ela a de uma simples anuência, recai também o ónus integral pelo seu conteúdo,<sup>50</sup> devendo portanto estar atento à argumentação do que interroga e assumir apenas as consequências que consistentemente decorrem das premissas, o que implica que saiba interpor quando necessário as distinções imprescindíveis para as validar ou impugnar.<sup>51</sup> Nesta medida, todavia, o resultado do diálogo nunca é a resposta de Platão: é apenas o ponto a que conjuntamente chegam os participantes e que foi justamente destinado pelas características da sua própria participação.

É evidente que o papel apagado a que, nos diálogos platónicos, os interlocutores frequentemente se remetem (o jovem Aristóteles da segunda parte do *Parménides* constitui precisamente um exemplo paradigmático) e a progressiva perda de vivacidade e mesmo de autenticidade que afecta alguns dos últimos diálogos de Platão (a segunda parte do *Parménides* seria aqui novamente um bom exemplo) muito contribui para

---

<sup>48</sup> Exemplarmente por K. M. SAYRE: cf. *Plato's Late Ontology. A Riddle Resolved*, Princeton, Princeton University Press, 1983, pp. 18-19.

<sup>49</sup> Cf. *Laques* 199d, *Cármides* 164d, *Protágoras* 354e, *Éutifron* 9cd, *Górgias* 461d e 489cd, *República* 340c.

<sup>50</sup> Veja-se, em especial: *Laques* 193d, 199c (cf. 192d); *Éutifron* 11c; *Banquete* 202c; *República* 339d, 389a; *Teeteto* 161ab.

<sup>51</sup> Um bom exemplo é a atitude que o próprio Sócrates tenta manter no *Eutidemo* 295de.

dissimular este aspecto. Mas mesmo aí ele está presente e, na verdade, exactamente com o mesmo vigor que exuberantemente transparece nos diálogos de mais agitada e generalizada participação: pois é ainda e sempre a cada interventor que cabe definir os moldes da sua intervenção, seja ela a do mais completo mutismo ou a da simples aquiescência ao interrogatório do mestre.

Ora o mestre, ao interrogar, não ensina justamente nenhuma doutrina: limita-se a abrir ao discípulo o caminho de uma questão que ele pode (e deve) trilhar como lhe parecer. Só a ele compete *dar a resposta* (λόγον διδόναι): e, portanto, se escolher anuir ao que lhe parece ser a resposta do mestre, isso é naturalmente responsabilidade sua e, na realidade, a *sua* resposta. Contudo, neste ensinamento interrogante que se exerce pelo diálogo socrático-platónico, seguir o que parece ser a resposta do mestre é sempre a opção errada: pois na pergunta do mestre, muito mais do que uma simples resposta, o que se procura é a capacidade de meditar é de questionar por si mesmo a própria pergunta.

Daí, pois, que nos diálogos platónicos seja tão importante a participação e mesmo a simples presença dos circunstantes. Porque o que neles se averigua não é apenas a verdade das proposições progressivamente aduzidas: é a capacidade que o respondente possui ou não possui para as produzir verdadeiras. E portanto o que através deles se busca não é também apenas o conhecimento daquilo que elas referem: é a construção desse mesmo conhecimento pelo processo de perguntas e respostas que o respondente deve, de cada vez, interiormente refazer. Trata-se pois, como Platão algures ensina, de um duplo teste, dirigido não só à verdade, como também ao homem.<sup>52</sup>

Por isso mesmo, quando, nos diálogos platónicos, a figura do interlocutor não está à altura deste empreendimento (o que constitui o caso-padrão, especialmente nos diálogos aporéticos), é ainda um intuito pedagógico que se visa. Pois só deste modo pode o leitor apreciar os efeitos de uma incorrecta condução do debate, sentir-se impelido a tomar o lugar de respondente e ser levado a nesse lugar refazer o diálogo, for-

---

<sup>52</sup> Cf. *Protágoras* 348ab. Sem dúvida que é a verdade que primariamente surge visada nos diálogos platónicos (cf. em especial *Apologia* 17a-18a); mas o que pergunta e o que responde não deixam também de estar submetidos a exame (cf. *Protágoras* 333d e *Ménon* 75cd). Por isso pode Sócrates exigir que o respondente se encontre presente em pessoa e que responda apenas pelas suas próprias opiniões (cf. *Ménon* 71be, *República* I 349ab; é isto aliás que sustenta a desvalorização do discurso escrito, justamente enquanto *não pode responder*: veja-se *Fedro* 274c-278e), como também caracterizar reiteradamente o seu próprio método como "um exame de mim próprio e dos outros" (cf. *Apologia* 18d, 20d-23c, 29a, 29d-30a, 30c-31a, 33ac, 37e-38a, 41b; *Cármides* 166de; e, pela voz de Nícias, *Laques* 188ac).

mulando ele próprio as distinções que o interlocutor descuidadamente negligenciou. E só então é o diálogo para ele o que segundo Platão deve ser: uma "pequena indicação" que apenas aproveita ao que se distancia dos resultados expressamente assumidos e, colocando-se no lugar do discípulo, passa ele próprio a ser discípulo.<sup>53</sup>

Nesta medida, o que verdadeiramente Platão pede dos leitores não é que estes aceitem servilmente a letra do diálogo como o seu sentido: é que eles mesmos refaçam o diálogo pela sua leitura, de modo a reconhecer o sentido ao corrigir a letra, isto é, ao substituir em cada caso a resposta do interlocutor por aquela que na ocasião porventura deveria ter sido dada. Ser interpelado pelos textos platónicos não é, por isso mesmo, uma reacção emocional que o leitor tem a liberdade de não ter: é uma exigência incontornável dos próprios textos e sem a qual não há deles leitura possível.

É exactamente isso que está presente na afirmação da *Carta VII* segundo a qual nenhum tratado foi jamais redigido por Platão.<sup>54</sup> Pois os diálogos platónicos não são precisamente tratados: são modelos de discussão viva que o leitor deve acolher em toda a sua contingência; e são, uma vez mais nos termos da *Carta VII*, sobretudo uma "pequena indicação" para aquele que souber recolher o percurso necessário que neles havia de ter sido feito e que, embora não oferecido na superfície textual, reside, justamente como *pequena indicação*, nas possibilidades abertas, mas não aproveitadas, pelo questionamento do mestre.

Ora é aqui justamente que se pode recolocar com proveito a questão que justificou este excuro: a questão pelo valor a atribuir à dedução que é empreendida na passagem em apreço.

Só que, agora, podemos porventura colocá-la com outra amplitude: pois, à luz das últimas considerações, não se trata já de decidir simplesmente tal valor perante a impugnação que o interlocutor de Parménides lhe concede, mas sim, antes de mais, de determinar o valor dessa impugnação mesma.

Com efeito, atendendo à natureza do diálogo platónico tal como a pesquisámos, antes de aceitar sem crítica a resposta do jovem Aristóteles como consagrando neste ponto a lição platónica, devemos excluir, para lá de qualquer dúvida razoável, que ela consista simplesmente na opinião do próprio respondente. Pois, como vimos, do facto de que os resultados da dedução são por este rejeitados e de que o são mercê da própria sugestão contida na pergunta formulada por Parménides não decorre que seja

---

<sup>53</sup> Cf. *Carta VII* 341e.

<sup>54</sup> Cf. *Carta VII* 341cd.



essa a consequência platônica, nem tão-pouco a que o próprio Parménides retiraria, nem portanto, numa palavra, a que nós próprios devemos retirar de um ponto de vista platónico.

Ora, a este respeito, o modo como a troca de palavras aí se desenrola constitui, no mínimo, um testemunho curioso.

Pergunta Parménides: "será possível que isto seja assim acerca do Uno?"; e Aristóteles responde: "segundo a minha opinião, seguramente que não".

Repare-se: o que Parménides indaga é se os resultados adquiridos *são possíveis*; e Aristóteles responde negativamente, apelando expressamente para a *sua própria opinião*.

Nesta medida, para que a nossa questão obtenha resposta, basta verificar se a opinião de Aristóteles representa aqui necessariamente a posição platônica: a despeito de, num segundo momento, vir a ser também necessário analisar se o concreto do texto a consagra como tal ou não.

Ora, se a segunda pesquisa nos reconduz à interpretação global da passagem, uma vez que exige a discussão, de um ponto de vista platónico, da admissibilidade das negações que envolve (o que nos coloca na segunda questão reitora atrás enunciada), já a primeira permite um muito acessível método de avaliação: basta, com efeito, indagar se, por analogia, não haverá outras situações no *corpus* platónico em que a impossibilidade alegada para certa conclusão não é ela própria posta em causa pelo quadro mais geral do pensamento platónico.

Ora é precisamente isso que sucede em dois diálogos que, por diferentes razões, podemos aproximar do *Parménides*: o *Cármides*, exemplo particularmente acabado de diálogo aporético (que o *Parménides* fundamentalmente também é); e o *Filebo*, texto cronológica e tematicamente muito próximo do *Parménides*, designadamente pela análise que desenvolve do problema da relação uno/múltiplo.

Vejamo-los, pois.

No primeiro diálogo encontramos, com efeito, um sugestivo símile da situação vivida no *Parménides*.

Forçado por Sócrates a justificar a sua definição de que a *σωφροσύνη* é "saber do saber e do não-saber," o interlocutor, Crítias, vai sucessivamente vacilando até acabar por ter de admitir a impossibilidade do enunciado que havia inicialmente aduzido.<sup>55</sup> Ora o curioso é que não tinha de fazê-lo: pois o problema não se encontrava manifestamente no teor da definição, senão, como o diálogo claramente sugere, na insuficiência dialéctica de que ele próprio dá mostras.

---

<sup>55</sup> Cf. 166e-169c.



Com efeito, também no *Cármides* as qualidades requeridas ao respondente são abertamente sublinhadas;<sup>56</sup> e também no *Cármides*, se bem que de um modo porventura irônico, o diálogo entre Sócrates e Crítias é encarado como um "duplo teste", das definições aduzidas e de quem as aduz.<sup>57</sup>

Ora são justamente as deficiências patenteadas pelo interlocutor que justificam que uma definição de tão evidente recorte platônico venha a ser refutada no diálogo.<sup>58</sup> E por isso, a despeito de uma tal refutação, vem ela a reaparecer reformulada na ciência sem qualquer objecto distinto de si mesma que o *Eutidemo* pesquisa,<sup>59</sup> senão na própria caracterização da ideia de Bem, na *República*, como simples "saber do bem"<sup>60</sup> e na análoga identificação do belo, no *Banquete*, com um conhecimento "que não é doutro, mas daquele mesmo belo".<sup>61</sup>

Nesta medida, a impossibilidade que, mercê da incapacidade demonstrada na réplica à argumentação socrática, Crítias é forçado a admitir para a sua definição de modo algum deve ser considerada como um resultado definitivo do *Cármides*. E isso aliás o que o próprio diálogo sucessivamente sugere, quer ao descrever o *σώφρων*, de acordo com a definição, em termos tais que manifestamente recuperam a própria auto-

<sup>56</sup> Cf. especialmente 158b e 159ab.

<sup>57</sup> Cf. 161cd.

<sup>58</sup> Essas deficiências são por diversas vezes sugeridas no texto: (a) em 162d, quando Cármides declara ironicamente que talvez o próprio autor da definição (isto é, Crítias) não conheça o seu sentido; (b) desde o início da discussão com Sócrates, quando, tendo reformulado a definição de *σωφροσύνη* como *πράττειν τὰ ἑαυτοῦ*, à luz da introdução da noção de bem, é incapaz de passar imediatamente para a tematização desta noção, a qual deveria constituir, no quadro da metodologia proposta por Sócrates, o início e o fundamento de toda a investigação (aliás a identidade da *σωφροσύνη* com o bem já havia sido implicitamente postulada em 160e-161a); (c) no momento crucial de 169ae, quando Sócrates afirma que talvez um "homem excepcional" pudesse formular as distinções necessárias à determinação da *σωφροσύνη* como "ciência de si mesma" e, no entanto, Crítias se mostra tão embaraçado como Sócrates se declara e tão incapaz como ele de responder às questões expostas; (d) no fim do diálogo, quando Crítias descobre finalmente a "ciência do bem e do mal" que, segundo Sócrates, "há tanto tempo" deveria ter sido determinada (174d).

<sup>59</sup> Cf. 280d-281d, 291b.

<sup>60</sup> Cf. VI 505ac.

<sup>61</sup> Cf. 211c. Note-se que o mesmo sucede, ainda mais flagrantemente, com as duas definições de que a presente constitui a reformulação: a definição de *σωφροσύνη* como *πράττειν τὰ ἑαυτοῦ*, que é postulada no *Timeu* 72a (cf. também *Górgias* 526d e *República* IV 433ab); e a definição de *σωφροσύνη* como *τὸ ἑαυτὸν γινώσκειν*, defendida no *Primeiro Alcibiades* 131b-133c e novamente no *Timeu* 72a, mas tacitamente preconizada por diversas vezes no próprio *Cármides* (cf. 159ab, 160e, 166cd).

caracterização de Sócrates em numerosas circunstâncias<sup>62</sup> e aliás também no próprio diálogo,<sup>63</sup> assim implicitamente revalidando uma tal descrição e portanto a definição que a sustenta;<sup>64</sup> quer ao fazer depender de um "homem excepcional" (μεγάλου τινὸς ἀνδρός) a reconsideração da análise e, nela, da possibilidade da definição em causa;<sup>65</sup> quer ainda ao reconhecer as vantagens, individuais e comunitárias, desse "saber do saber e do não-saber",<sup>66</sup> ou, finalmente, ao vir suspender todos os resultados do diálogo, atribuindo-os a uma deficiente condução do exame.<sup>67</sup>

Mas, se assim é com o *Cármides*, outro tanto se poderia dizer do *Filebo*.

Aqui não se trata já, todavia, de uma definição controversa que o próprio proponente não sabe defender: trata-se de uma tese central da doutrina platónica, cuja singularidade e dificuldade intrínseca parece contudo querer ameaçar a sua possibilidade mesma.

Ao enunciar o programa a que deveriam meter ombros nesse diálogo, diz, com efeito, Sócrates:

Em primeiro lugar, [há que determinar] se é necessário admitir que tais unidades [as ideias] são as que verdadeiramente são; depois, como é que estas, sendo cada uma sempre uma e a mesma e não acolhendo nem geração nem destruição, são, enquanto todo, o mais firmemente esta unidade e, no entanto, é preciso seguidamente pô-la nas coisas devenientes e ilimitadas, quer dividida e tornada múltipla, quer toda ela separada de si mesma, *o que, por devir uma e a mesma coisa simultaneamente no uno e no múltiplo, pareceria certamente o mais impossível de tudo*.<sup>68</sup>

Não cabe aqui uma interpretação desenvolvida desta passagem: a razão da sua inclusão neste ponto não é aliás o seu conteúdo como tal, mas antes a ilustração de uma situação que pode ser instrutiva para a compreensão do passo análogo do *Parménides*.

Decerto, dir-se-á, não se trata aqui de infirmar a possibilidade de nenhuma tese, mas tão-só de enfatizar a sua raridade e estranheza.

<sup>62</sup> Cf. *Apologia* 18d, 20d-23c, 29a, 29d-30a, 30c-31a, 33ac, 37e-38a, 41b.

<sup>63</sup> Cf. 166de.

<sup>64</sup> Compare-se, com efeito, a descrição do σώφρων em 167a com a referida autodescrição de Sócrates em 166de.

<sup>65</sup> Cf. 169ab. Curiosamente, esta noção de "homem excepcional" regressa na primeira parte do *Parménides*, onde é requerido para responder às objecções contra as ideias (cf. 135a).

<sup>66</sup> 171e-172b.

<sup>67</sup> Cf. 176b.

<sup>68</sup> *Filebo* 15b.

A verdade, todavia, é que, ao antecipadamente conceder-se que, por essa mesma raridade e estranheza, uma tal tese "pareceria certamente o mais impossível de tudo", apela-se implicitamente para um plano de compreensão que, pela sua impreparação ou penúria, seria incapaz de acolher, rejeitando-a pois como impossível.

Ora não é isto exactamente que se passa na primeira hipótese do *Parménides*?

Não se poderia aí dizer também que um Uno tal que finalmente "nem é uno nem é" *pareceria certamente o mais impossível de tudo*?

A questão, pois, é *a quem* justamente pareceria um tal Uno o mais impossível de tudo. E aqui o texto não deixa dúvidas: οὐκ οὖν ἔμοιγε δοκεῖ, diz Aristóteles: "*segundo a minha opinião*, seguramente que não".

Ora, tal como no *Cármides*, as qualidades filosóficas do jovem Aristóteles não são certamente as mais indicadas para garantir a adequação das suas respostas.

Por motivos que Parménides deixa na obscuridade (e que só poderiam ser discutidos à luz de uma interpretação integral do diálogo),<sup>69</sup> ele é escolhido por ser o mais novo dos circunstantes (quando, curiosamente, o mesmo Parménides havia atribuído as dificuldades sentidas por Sócrates na primeira parte do diálogo à sua juventude e inexperiência)<sup>70</sup> e para proporcionar pausas com as suas respostas, em vez de se entregar a complicações dispensáveis.<sup>71</sup> A sua caracterização sugere-o pois, na melhor das hipóteses, como um representante do senso-comum, mas sem sequer a maturidade requerida para o exercício em que se vê envolvido; e a sua participação no diálogo vem aliás fazer juz a esta caracterização, pois nem uma só vez discute, questiona ou responde inesperadamente às questões de Parménides, chegando mesmo, no final, a sancionar todos os resultados do diálogo, aí incluídos, evidentemente, os da primeira hipótese.<sup>72</sup>

Aristóteles representa pois, no *Parménides*, aquela atitude para a qual qualquer tese como a enunciada no *Filebo* "pareceria certamente o mais impossível de tudo"; ele é, de outro modo, mais um exemplo dos muitos para quem toda a argumentação complexa é bizarra e toda a conclusão invulgar extravagante, sem lograr reconhecer, como lembra o Estrangeiro de Eleia, que "a estranheza é sempre feita da nossa ignorân-

<sup>69</sup> Cf. *Releer Platão*, § 85.

<sup>70</sup> Cf. 135cd.

<sup>71</sup> Cf. 137b. O facto de não se deixar de mencionar que ele foi "um dos Trinta" (127d) não é também despiendo e forma um outro interessante paralelismo com o personagem Crítias do *Cármides*.

<sup>72</sup> Ἀληθέστατα é a última palavra que profere no diálogo (166c).

cia".<sup>73</sup> E, portanto, naturalmente que responde em conformidade a Parménides, quando este lhe pergunta se ele acha possível "que isto seja assim acerca do Uno".

Nesta medida, nada indica que uma tal resposta corresponda à posição platónica: e tudo, pelo contrário, milita para a catalogar como uma cedência injustificada do respondente.

Vimos já, todavia, que só uma avaliação do próprio conteúdo da passagem pode fornecer uma resposta definitiva a esta questão. E, por isso, ela própria nos convida a considerar agora o segundo problema que acima colocámos.

## 6. As negações da ideia: a verdade da primeira hipótese do Parménides

Os resultados da primeira hipótese do Parménides são, sem dúvida, totalmente negativos.

Mas, na estrutura argumentativa da hipótese, a que se ficam eles a dever? Esta a questão decisiva.

Ora, para lhe responder, basta reconsiderar com atenção o início da passagem citada:

Visto, pois, que o Uno não participa em nenhum tempo, nem então outora se tornou, veio a ser ou era, nem agora se torna, vem a ser ou é, nem no futuro se tornará, virá a ser ou será. *Absolutamente verdadeiro*. Mas há algum outro modo de participar no ser para além destes? *Não*. Então o Uno de modo algum participa no ser. *Assim parece*. Então o Uno de modo algum é. *De modo algum, com efeito*.

A pergunta é: será que, à luz do rigoroso ensinamento platónico, a interrogação se "há algum outro modo de participar no ser" merece, como aqui obtém, uma resposta negativa?

É óbvio que não. Pois se há lição a que o pensamento platónico constantemente se atém essa é a da exclusão da temporalidade das ideias:<sup>74</sup> e, portanto, não só, em geral, a afirmação de que não há nenhum

<sup>73</sup> Τὸ γὰρ ἄτοπον ἐξ ἀγνοίας πᾶσι συμβαίνει (*Político*, 291b). A utilização do termo ἄτοπον na acepção referida é muito comum nos diálogos platónicos, designadamente no *Cármides*, precisamente aquando da discussão que acompanhámos (168b), e no próprio *Parménides*, em momento aliás crucial (o da introdução do conceito de "instante": cf. 156d); a passagem mais expressiva é, no entanto, a da reacção de Glauco ao início da alegoria da Caverna: ἄτοπον εἰκόνα καὶ δεσμώτας ἀτόπους, *estranha imagem e estranhos prisioneiros* (*República* VII 515a).

<sup>74</sup> Cf. *Hípias Maior* 289d-292e; *Banquete* 209e-212a; *Fédon* 74a-75d; *Fédro* 250ad; *Timeu* 37c-38c, 52a. A passagem canónica é, contudo, a do *Timeu* 37e-38a: "todas estas coisas são partes do tempo: o 'era' e o 'será' são espécies nascidas do tempo e esquecemos isso ao transportá-las sem rigor para a essência eterna. Dizemos, com efeito, que era, é e será, quando, a falar verdade, o 'é' apenas pertence a esta, enquan-

outro modo de participar no ser para além da sua participação temporalizada (como um certo "foi", "é" ou "será") é claramente não-platônica, como, em particular, a subsunção da ideia sob esta perspectiva denuncia um vazo indiscutivelmente anti-platônico.

Nesta medida, a resposta de Aristóteles de forma alguma representa a doutrina platônica: antes absolutamente a contradiz. Todavia, sem dúvida que ao mesmo tempo confirma a cuidadosa caracterização que, no diálogo, implícita e explicitamente dele é feita, permitindo mesmo suspeitar do motivo por que simultaneamente Parménides o escolhe para interlocutor e Platão os escolhe a ambos para dialogar.

É que a referida resposta claramente acusa o ponto de vista à luz do qual o interlocutor permanentemente responde ao longo do diálogo: e, por isso mesmo, simultaneamente revela o ponto de vista à luz do qual Parménides e Platão pretendiam que respondesse.

Com efeito, ao admitir que não há nenhum outro modo de participar no ser para além do que envolve o tempo, Aristóteles adere implicitamente a um paradigma ontológico que exclui tudo o que transcende o mutável e o transitório e assim restringe a realidade ao sensível, identificando-se pois com aqueles para quem, nas palavras do *Timeu*, "as coisas que vemos e o mais que é experimentado pelo corpo são as únicas que possuem tal realidade, não havendo de modo algum nenhuma outras para além dessas".<sup>75</sup> O ponto de vista à luz do qual ele responde é, portanto, *o do sensível como pura imanência* e é esse que justamente governa toda a sua intervenção no diálogo.

Podemos caracterizá-lo em poucas palavras: trata-se daquele que Platão polemicamente recapitula quando se põe na posição dos que afirmam que "é do trânsito, do movimento e da mistura mútua que provém tudo o que dizemos ser, empregando a expressão sem rigor; pois jamais nada é, senão que sempre devém".<sup>76</sup> A identificação do ser com o devir e, portanto, a exclusão daquele como tal, eis pois o paradigma ontológico que se encontra suposto na participação de Aristóteles.

---

to que convém reservar o 'era' e o 'será' para o que percorre o devir no tempo; pois estes dois são movimentos: e não pertence ao que sempre é imutavelmente idêntico tornar-se mais velho nem mais novo através do tempo, nem tão-pouco ter-se tornado alguma vez, *tornar-se agora* ou vir a ser mais tarde". O *ser* que se atribui nesta passagem à "substância eterna" é pois claramente um ser atemporal, visto que não "se torna agora" (não é em nenhum presente temporalmente considerado), nem, em geral, "percorre o devir no tempo". Curiosamente, o conceito de tempo é também introduzido no *Parménides* através das noções de "mais velho", "mais novo" e "com a mesma idade" (cf. 140e-141d), o que reforça o paralelismo e a referência cruzada entre os dois trechos.

<sup>75</sup> 51c.

<sup>76</sup> *Teeteto* 152de; cf. *Fedro* 247e, 249bc, *Timeu* 27d-28a.

Ora é precisamente à luz desse paradigma que decorrem todas as negações da ideia. Pois só é justamente possível inferir, em termos absolutos, que "o Uno nem é uno nem é", concedendo, como o faz Aristóteles, a redução do ser ao que nalgum momento está sendo e, portanto, assimilando o ser e o devir.

Neste quadro, todavia, as negações da ideia decorrem, antes de mais, de uma prévia e implícita negação da ideia: visto que excluir o não-temporal e identificar o ser com o devir não é senão *negar a ideia*. E daí que, no seu aspecto puramente argumentativo, elas se limitem, no fundo, a expressar um enfadonho truísmo.

De uma perspectiva de pura preservação do legado platónico pode, portanto, o leitor do *Parménides* descansar: as negações da ideia só decorrem desde que a ideia haja já sido negada; o que as não fere, no caso, de petição de princípio, senão, bem mais gravemente, de uma fundamental ignorância da natureza da ideia, tal como Platão constantemente a expõe, e apenas sob cuja condição podem elas ser inferidas.

O problema, contudo, é que o que justifica o *Parménides* não é precisamente a mera preservação do legado platónico. Se o fosse, aliás, haveria decerto formas menos obscuras e mais económicas de a empreender: e o *Parménides* seria um diálogo canónico.

A perspectiva do *Parménides* é outra: é a de encarar as ideias, não segundo o seu rigoroso ponto de vista (como nos diálogos canónicos), mas, justamente ao contrário, *segundo a perspectiva do próprio sensível*.

Para compreender esta tese, façamos o seguinte exercício: pensemos a primeira hipótese do *Parménides* não como Aristóteles a viveu, mas como seria percorrida por um interlocutor platónico.

Que diferenças iríamos então encontrar em relação ao desenvolvimento que o escrito consagra?

Até ao momento em que o começámos a citar, decerto que nenhuma: pois todas as negações que aí se deduzem decorrem com naturalidade da própria noção canónica de ideia<sup>77</sup> e, em especial, da sua absolutidade mesma.<sup>78</sup>

As diferenças encontrar-se-iam apenas, portanto, no modo de entender e valorizar essas mesmas negações.

---

<sup>77</sup> As ideias não são no espaço: *Fédon* 102d, 103b; *Banquete* 211a; *Fedro* 247c; *Timeu* 52ac. As ideias não são todos nem têm partes: *Fédon* 78be; *Banquete* 211a, 211e; *República* VII 525d-526b; *Sofista* 245a; *Filebo* 15ab, 59c. As ideias não são no tempo: *Hípias Maior* 289d-292e; *Banquete* 209e-212a; *Fédon* 74a-75d; *Fedro* 250ad; *Timeu* 37c-38c, 52a.

<sup>78</sup> É o que sucede com as noções de movimento/reposo, mesmo/outro, semelhante/dissemelhante ou igual/desigual que a doutrina da *κοινωνία* do *Sofista* ensina a não aplicar à ideia enquanto tal (cf., para este aspecto, *Reler Platão*, §§ 66-68 e 74-77).



Em particular, com efeito, jamais tais negações poderiam levar a uma consequente negação do ser, pois elas são exactamente aquilo que constitui a ideia como ideia (sem tempo, sem espaço, sendo absolutamente o que é, etc.) e, portanto, são também aquilo que constitui para Platão o próprio ser. Só, na verdade, para aquele cujo sentido de ser não é esse, mas, como vimos, o do devir, poderiam elas ser entendidas como, radical e literalmente, negações do ser.

Precisamente por isso, entretanto, as negações do Uno no *Parménides* constituiriam simultaneamente, de uma perspectiva platónica, a sua máxima afirmação.

Afirmação, com efeito, para aquele que interpreta o ser como ideia, com todas as negações que ela comporta e que não são senão, justamente, negações de um inconcebível devir da ideia e, portanto, de uma inconcebível interpretação do ser *como devir*. Afirmação, pois, visto que o que se nega, nas negações da ideia, é precisamente *que o ser seja devir*, o que constitui, correlativamente, a própria postulação da ideia enquanto tal.

Por isso mesmo, nunca da exclusão do tempo seria retirada pelo interlocutor platónico a negação do ser do Uno: pois é aí justamente que a fronteira entre ele e o jovem Aristóteles verdadeiramente se demarca.

Mas que diria então, perante semelhante pergunta, o interlocutor platónico?

Se fosse ele próprio jovem e irreflectido, limitar-se-ia decerto a responder: sim, há um outro modo de participar no ser, a saber, o da própria ideia, a qual justamente *é sempre e nunca devém*.

Todavia, se fosse rigoroso, impor-se-ia uma distinção: não há de facto nenhum outro modo de participar no ser; pois o próprio ser (a ideia) não participa no ser: *é pura e simplesmente*; o que acontece é que esse ser puro e simples não é já no tempo nem nele participa.

Porventura, se fosse exaustivo, iria ainda mais longe. Diria: não há nenhum outro modo de participar no ser, se por ser se entender "o que sempre devém e nunca é";<sup>79</sup> porém, se pelo contrário o identificarmos, como rigorosamente devemos fazer, com "o que sempre é e nunca devém",<sup>80</sup> o próprio ser é o caso do que aqui se pretende negar.

E portanto, se finalmente esse interlocutor fosse o próprio Platão, diria decerto isto tudo, mas, por isso mesmo, de uma forma que singularmente pareceria quase nada: *não há nenhum outro modo de participar no ser*. E isso exactamente o que diz o diálogo.

Para cabalmente o entender, não basta contudo ater-nos a esta última

<sup>79</sup> Τὸ γιγνόμενον μὲν αἰεί, ὃν δὲ οὐδέποτε (*Timeu* 27d).

<sup>80</sup> Τὸ ὄν αἰεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον (*ibid.*).



formulação: pois senão a própria diferença abissal que, sob a identidade verbal, separa a resposta de Aristóteles da propriamente platónica ficaria esbatida. É preciso integrar articuladamente todas as respostas e torná-las co-presentes na única resposta do texto.

E, com efeito, o próprio texto permite-nos aprofundar o momento dessa resposta, de modo a acolher sucessivamente todos os estratos que recobre.

Teremos então:

(1) as negações de Aristóteles (não há nenhum outro modo de participar no ser);

(2) as negações das negações de Aristóteles (há um outro modo de participar no ser);

(3) as negações de Aristóteles como afirmações (não há nenhum outro modo de participar no ser, porque o ser, *que é*, não é partícipe de si mesmo);

(4) as afirmações de Platão (não há nenhum outro modo de participar no ser, se o ser não for; *mas o ser é*);

e finalmente:

(5) as afirmações de Platão como negações (justamente porque o ser é, *não há nenhum outro modo de participar no ser*).

Claramente, sob esta diversidade de respostas e como seu fundamento mesmo, o que está em causa é uma duplicidade fundamental no que toca ao entendimento do ser, a qual se deixa paradigmaticamente surpreender na distinção entre a primeira e a última, isto é, entre a negação de Aristóteles negativamente considerada (não há nenhum outro modo de participar no ser, *porque o ser não é*) e a mesma negação platonicamente revalorizada (não há nenhum outro modo de participar no ser, *porque o ser é*).

Tal é, evidentemente, a duplicidade entre uma perspectiva natural, para a qual o verdadeiro ser é o que devém e o não-devir nada é; e a perspectiva filosófica, para a qual o que devém não é e o que verdadeiramente é não devém.<sup>81</sup>

Todavia, como essa duplicidade manifestamente se refracta de um modo duplo, de cada vez para o ser e para o devir, é necessário representá-la através de um esquema quaternário mais complexo, que podemos

<sup>81</sup> Simetria profusamente ilustrada no *corpus* platónico: veja-se especialmente *Fedro* 249bd, bem como *República* VII 516e-517a e *Teeteto* 174cd.

reter do seguinte modo: para a perspectiva natural, (1) o devir é o verdadeiro ser e (2) o que não devém (isto é, o que a perspectiva filosófica chama ser) nada é; para a perspectiva filosófica, (3) o devir não é, enquanto que (4) o que é (o ser) é absolutamente (isto é, não devém).

Ora é esta duplicidade, assim entendida, que permite que as derradeiras negações da hipótese parmenídea possam ser platonicamente acolhidas.

Sem dúvida que elas o podem ser como meras negações de Aristóteles, isto é, à luz da perspectiva natural.

Diríamos então que o Uno "não é uno nem é" porque não participa no tempo; e que "dele não há nome, nem definição, nem qualquer conhecimento, seja percepção ou juízo" porque nem sequer é: e esta inferência não a aceita Platão.

Mas sem dúvida que o poderiam ser também enquanto afirmações, a saber, pela rejeição da restrição temporal do ser.

Neste caso, dizer que o Uno *não é* significaria dizer, no contexto da hipótese, que ele não é segundo a perspectiva natural que nela vigora e, portanto, que não é enquanto devir; dizer que o Uno *não é uno* significaria dizer que a unidade não é para ele, como a mesma perspectiva o encara, uma determinação que lhe pertence e que, ao lado de outras ("todo", "parte", "limite", "ilimitado", "mesmo", "outro", etc.), integra uma das muitas *ἐναντία πάθη*, mas sim *o que ele próprio é*; e até dizer que "dele não há nome, nem definição, nem conhecimento", longe de constituir escândalo infamante para o cânon da teoria das ideias, significaria aqui a sua consagração extrema, pela simples perspectivação do Uno na sua absolutidade mesma.<sup>82</sup>

<sup>82</sup> Na verdade, todas estas "negações" são rigorosamente canônicas e todas surgem afirmadas da ideia pelo próprio Platão em diversas ocorrências. Que da ideia não há αἴσθησις nem, em si mesma, δόξα é o que não parece susceptível de discussão: a primeira está excluída pela própria definição de ideia como puro νοητόν (veja-se, como lugar canônico, *Timeu* 51d); a segunda decorre da distinção ontognosiológica muitas vezes reiterada entre saber e opinião (cf. *Fédon* 84ab; *Fedro* 248b, 262c, e ainda 272c-274a; *República* V 476cd, VII 508bd, 533e-534a; *Timeu* 27d-28a, 51b-52d). A exclusão de ὄνομα, λόγος e ἐπιστήμη é mais controversa e exigiria um estudo só seu. Limitamo-nos, por isso, a sugerir três vias de justificação, entre outras que poderiam ser aduzidas (para estas, cf. *Releer Platão*, § 72): (1ª) a oblíqua caracterização do λόγος (e, a fortiori, de ὄνομα), no *Fédon* 99e-100a, como mera imagem ou instância da ideia, insusceptível por isso de a recuperar em si mesma (cf. a boa tradução de M. T. SCHIAPPA DE AZEVEDO e respectiva nota); (2ª) a estrita dissociação, no *Banquete* 211b, entre a ideia, de um lado, e λόγος e ἐπιστήμη, de outro (cit. *supra* n. 27; cf. a mesma ideia na *República* VI 508e-509c); (3ª) e principalmente a passagem crucial da *Carta VII* 342b-344c, onde se aponta a insuficiência radical dos quatro instrumentos do conhecimento (precisamente ὄνομα, λόγος, ἐπιστήμη e εἶδον, que pode aí recobrir αἴσθησις e δόξα) para por si só ou conjuntamente abrangerem a ideia.

A verdade, todavia, é que, por aceitáveis que sejam, nenhuma destas leituras é ainda suficiente.

Com efeito, justamente porque as duas perspectivas referidas se dispõem quaternariamente como duplos entendimentos, quer do ser, quer do devir, as negações da primeira hipótese obtêm igualmente não um, mas dois sentidos diversos. Pois elas não são agora apenas tal para aquele que, como Aristóteles, considera que o que não devém nada é; são-no também para quem, como Platão, considera que o verdadeiro ser não devém.

Nesta medida, não é apenas como negações para Aristóteles ou como afirmações para Platão que as negações da primeira hipótese podem ser platonicamente acolhidas: é ainda como negações e como *negações* para Platão.

Pois, na realidade, quando dizemos que o Uno *não é*, decerto para a atitude natural e do ponto de vista do devir, é ainda o ser do Uno que estamos a negar, nessa e para essa perspectiva; quando dizemos que o Uno *não é uno*, embora unicamente perante um entendimento determinativo da unidade e dentro duma concepção predicativa da relação entre ambos, é ainda o ser uno do uno que, nesse contexto, estamos a excluir; e quando dizemos que do Uno "não há nome, nem definição, nem ciência", é ainda o nome, a definição e a ciência que em todo o caso lhe estamos a retirar.

Em determinado sentido, portanto, o Uno não é. E para Platão, *nesse sentido*, ele *não é*.

Ora é justamente esta dimensão do não ser do Uno e, em geral, do não ser da ideia que, para lá do hiperbólico ser que nele se acolhe e, portanto, enquanto precisamente não ser, Platão quer que experimentemos no *Parménides*.

Com efeito, apesar das negações poderem, como vimos, ser pensadas como afirmações e apesar mesmo de o próprio Platão solicitar que, por detrás das estritas negações de Aristóteles, elas sejam pressentidas como afirmações para o interlocutor platónico, é precisamente enquanto negações que, no *Parménides*, elas devem ser experimentadas. Por isso, aliás, escreve Platão o diálogo; e por isso, nele, Parménides escolhe Aristóteles.

Ora é apenas nesta direcção que o ponto de vista que o *Parménides* elege para indagar a ideia pode ser apreciado em toda a sua singularidade e em toda a sua profundidade: pois é justamente também apenas da perspectiva do sensível que a ideia se pode experimentar como pura negação.

Perguntar-se-á: mas o que se ganha com esta pesquisa?

A pergunta coloca-nos de novo no princípio: já que o que com ela se ganha é, na verdade, a resposta à questão pela natureza da ideia platónica.

## 7. Formas ou ideias? A natureza da ideia platónica

Poderíamos ironizar, dizendo: Platão escreve o *Parménides* para demonstrar que as ideias não são formas.

Note-se que há uma certa seriedade nesta ironia. Pois só colocando-nos sob este ponto de vista podemos apreciar a extrema analogia estrutural que liga as duas passagens e os dois diálogos que analisámos.

Com efeito, os dois planos em que, também ironicamente,<sup>83</sup> o *Parménides* se mantém estão outrossim, a uma outra luz, presentes no *Fédon*.

Naquele, o verdadeiro ser é experimentado como não-ser e o que simplesmente parece (o devir) surge elevado à categoria de paradigma ontológico; mas a própria experiência da negação que então se consagra permite justamente recuperar o que verdadeiramente é *como tal*, isto é, como aquilo em que não há já devir. Neste, o mais plenamente visível é encarado como invisível e o que simplesmente se dá a ver no sensível é arvorado em arquétipo absoluto da visão; mas igualmente a invisibilidade da ideia é então *vista* como a mais plena visibilidade, isto é, precisamente como aquela em que caducam todas as restrições da visão sensível.

Ora este paralelismo vive nos dois casos de uma dupla compreensão do seu objecto, ora "para nós", ora "em si mesmo". Para nós, o ser (ou o visível) é o dado, é o imediatamente percebido, é, portanto, aquilo que devém; e, por isso mesmo, o verdadeiro ser, isto é, o que "sempre é e nunca devém", é para nós nada, uma vez que precisamente não possuímos dele nenhuma experiência traduzível em termos da imediatez. Em si mesmo, pelo contrário, o que para nós nada é converte-se no verdadeiro ser e no mais plenamente visível; e é então o devir que em certo sentido "não é" e que deve ser postulado como uma certa forma de invisível, enquanto justamente negado pela plenitude daquele mesmo ser e excluído pela transparência daquele mesmo ver.

Por isso mesmo, tal como o τόπος νοητός, plano do plenamente visível, é caracterizado no *Fédon* como invisível, assim a declaração parmenídea do não ser do Uno constitui na verdade o apontamento do ser por excelência, isto é, do ser "em si e por si mesmo". E, do mesmo modo, a visão do invisível a que o *Fédon* na passagem referida nos convida

---

<sup>83</sup> No sentido que P. FRIEDLÄNDER lhe dá, de uma tensão irreduzível entre o que pode e o que não pode ser dito e de uma justaposição absolutamente incindível entre ambos: cf. *Platon*, I, Berlin – New York, W. de Gruyter, 1954<sup>2</sup>, ch. VI.

alcança perfeito símile na experiência da negação, quer dizer, na experiência da afirmação da negação, que, como vimos, constitui o estrato mais profundo e mais adequado de compreensão do *Parménides*.

Ora o decisivo é que, por este paralelismo entre os dois diálogos, ambos vêm a ser de algum modo o mesmo.

E esse mesmo é: ἰδέα ἀδιές, *a ideia é sem-forma*.

O *Parménides* permite-nos agora compreender o sentido desta lição.

Colocando-nos no sensível e segundo a exclusiva perspectiva do sensível, a ideia é simplesmente a exclusão de tudo o que é sensível. Mas como o sensível é, na verdade, tudo quanto "há" (pois a ideia não responde a um haver distinto do sensível, mas antes ao ser do próprio sensível, o qual evidentemente não "há" à parte dele) esta exclusão que operamos do sensível é então uma exclusão absoluta. E essa exclusão é que é propriamente a ideia. A ideia não é senão, portanto, *pura negação*.

À luz profunda do diálogo, as negações da ideia tornam-se assim não já afirmações da ideia, mas afirmação da ideia como pura negação. À luz do diálogo, as negações da ideia tornam-se em a ideia como negação.

Ora esta é que é a perspectiva própria do *Parménides*: a experiência da ideia como máxima negação. E esta, em termos platónicos, é que é justamente a perspectiva mais profunda sobre a ideia, porque aí ela não surge como já dada (tal o que acontece nos diálogos de exposição canónica), senão precisamente como resistindo à sua negação no sensível enquanto negação do próprio sensível.

Ora é aqui igualmente que a questão pela informalidade da ideia pode finalmente colocar-se nos seus próprios termos.

Pois, na verdade, o formal não é senão o domínio do declarável e do determinável como tais e a própria forma não é senão a expressão da afirmação e da definição, quer dizer, a afirmação e a definição encaradas na sua expressividade ou enquanto exteriorização puramente objectivada. Deste modo, a forma não é também senão o que, *na ideia*, é afirmável e definível; e, nesta medida, não é senão a própria ideia afirmada e definida, mas por isso mesmo sujeita aos termos do sensível e, portanto, justamente como já não é em si mesma.

Daí a dialéctica uniforme/informe com que anteriormente topámos. As ideias são decerto uniformes, no sentido em que, sendo absolutamente "em si e por si mesmas", são de cada vez o mesmo consigo mesmas; e, nesta acepção, pode o *Banquete* considerá-las "sempre uniformes consigo mesmas". Mas, então, declará-las como tal significa tão-só absolutizá-las por confronto com o que "nunca é uniforme consigo mesmo" (o sensível); e, portanto, é também apenas nesse confronto com o sensível que uma tal afirmação cobra sentido. Em si mesma, pois, a afirmação da uni-

formidade da ideia constitui a expressão de um absoluto; e, portanto, se absolutizarmos, como o devemos fazer, uma tal uniformidade, não há já forma: há pura negação de toda a forma, porque há pura negação de toda a exterioridade e de toda a alteridade.

Podemos representar isto com muita clareza através de dois exemplos que se mantêm na mais rigorosa fidelidade ao ensinamento platónico.

Não chegamos à ideia de belo (ou de grande, ou de branco, ou de mesa) afirmando os vários belos: chegamo-lhe negando sucessivamente todos os belos, isto é, negando neles tudo o que não é o belo. A ideia, pois, justamente enquanto é o ser belo dos muitos belos, é neles pura negação de todos e de tudo o que multiplicemente são enquanto belos.

E, quando chegamos à ideia, o que vemos? Esta, porventura, a contraprova decisiva.

Propriamente, não vemos nada: pois não há nada (não há *coisa alguma*) para ver quando se chega à ideia.

Decerto, as ideias, diz Platão, só são contempladas pelo νοῦς. Mas o que significa isto exactamente?

Significa sem dúvida que o intelecto as contempla; e, portanto, que a ideia é contemplável e, nessa acepção, visível. Mas significa também, e principalmente, que a ideia só é contemplável de um modo inteligível.

A visão da ideia é, por isso mesmo, uma visão puramente inteligível: e portanto é também, nos exactos termos platónicos, uma visão do invisível, isto é, uma visão que propriamente não vê nada, antes se deixa plenamente inteligir pelo que assim é "visto" e se torna por esse "ver" plenamente inteligente.

*O que a alma vê é inteligível e invisível:* tal, numa palavra, a lição platónica.

Ora é isto justamente que significa dizer, tanto na linguagem do ver, como na do ser, que as ideias são sem-forma. E, nesta acepção, sugerir a tradução de ἰδέα por Forma é mais do que um equívoco: é um obstáculo à compreensão da natureza da ideia platónica.

## ABSTRACT

THE NATURE OF PLATONIC IDEA  
(*PHAEDO* 83b, *PARMENIDES* 141e-142a)

The deep relationship between the *Phaedo* and the *Parmenides* has long been recognised.

However, this relationship is usually seen from the point of view of the alleged criticism in Plato's *Parmenides* of the theory of ideas contained in the *Phaedo* and in the dialogues which are doctrinally akin to it.

For this reason, the thesis argued for in this article is a much rarer one: namely, that the *Parmenides* represents, within the unity of Plato's thought, the single moment in which the theory of ideas proposed in the *Phaedo* is radically demonstrated and the notion of 'idea' becomes fully clarified.

The objective of this paper is to investigate both dialogues from the point of view of the notion of 'idea' that they implicitly propound, taking into consideration two crucial passages of the *Phaedo* and the *Parmenides* whose significance, although frequently ignored, permits overall such a notion to be established.

Through this commentary it will then be possible to attain, as its final goal, an enlightening understanding of the nature of platonic 'idea'. But another consequence follows from it: the preclusion of the common, yet particularly misleading, translation of εἶδος by "Form".



## PENSAR E REFLECTIR. SOBRE O MODELO REFLEXIVO DO PENSAR EM HEIDEGGER

*Diogo Ferrer*

Universidade de Coimbra

Pensar e reflectir, como modelos distintos, e contudo aparentados, para a definição da actividade filosófica, não têm encontrado sempre uma caracterização explícita e unívoca, mesmo nos autores que deles se têm servido para dar nome à actividade da filosofia.<sup>1</sup> Para a filosofia kantiana, em que a reflexão, embora de forma nem sempre explícita, exerce uma função essencial, o pensar, como actividade intelectual, surge em contraste e como privação em relação ao conhecer e à experiência possível. 'Pensar' e 'experiência' constituem termos apenas indirectamente ligados, na medida em que o primeiro não designa mais do que uma actividade exclusivamente intelectual, ou conceptual, cuja característica distintiva consiste essencialmente na total carência de determinação intuitiva. O pensar é aquilo que, diferentemente do conhecer, não tem qualquer determinação, para além da não-impossibilidade lógica, e apenas negativamente trata o seu objecto, deixando totalmente indetermi-

---

<sup>1</sup> Para uma leitura de alguns dos mais importantes momentos da filosofia no século XX, a partir da temática da reflexão, cf. J. ROBERTS, *The Logic of Reflection. German Philosophy in the Twentieth Century*, Yale U. P., 1992. O seu conceito de reflexão está centrado sobre a questão da meta-linguagem e da potencialidade transcendental dessa questão (cf. esp. 4-9, 282). Esta orientação conceptual é traçada, igualmente, por K.-O. APEL (*Transformation der Philosophie*, Frankfurt a.M., 1976, e.g., I, 39, 233-234, 242). Para uma definição da reflexão como auto-referência e consciência de si, e sobre a principal literatura sobre a reflexão assim entendida, v. R.GASCHÉ, *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection* (Cambridge, Mass., 1986, esp. 13-22, 61-78).

nada a possibilidade ou impossibilidade real do mesmo. Acerca destas, só se decidirá a partir de determinações intuitivas, que não pertencem ao pensar em sentido estrito, mas dão já forma à experiência.<sup>2</sup>

O abandono, pela filosofia pós-kantiana, deste modelo do pensar, dissociado de toda a determinação positiva, é ocasionado precisamente pelo seu carácter totalmente irreflectido, i.e., pela ausência de controlo das suas condições lógicas de constituição, e ausência de uma coordenação original do pensar, assim entendido, com a experiência. Deste modo, a partir do modelo reflexivo elaborado por Fichte, o objecto do mero pensar, carente de toda a determinação intuitiva ou experiencial, é declarado reflexivamente supérfluo e contraditório. Tal actividade pensante constitui uma pura actividade do espírito, que parte do eu, e não mais retorna ("centrífuga"), não se pondo perante si própria, não mais encontrando a referência ao centro de onde partiu e não constituindo, por conseguinte, saber. Assim, a reflexão, para Fichte, é uma função distintiva necessária da finitude, do reconhecimento pelo eu dos seus limites. A reflexão torna-se saber, assim, ao constituir-se como apropriação reflexiva dos próprios limites num que surge, por isso, como oposto, o não-eu.<sup>3</sup> A reflexão significa, no seu sentido mais lato, como se verá, a condução ao limite duma faculdade, ou modo de pensar, de modo tal que é a partir do exterior que se reflecte e orienta o pensar. Assim, e.g., a afirmação de Kant de que ainda que "a natureza esteja inteiramente exposta diante de vós; que nada esteja oculto aos vossos sentidos e à consciência de tudo o que à vossa intuição é apresentado: ainda assim não poderíeis conhecer in concreto, por nenhuma experiência, o objecto das vossas ideias,"<sup>4</sup> aponta justamente para a condição, numa filosofia eminentemente reflexiva, da insuficiência de qualquer plano único de consideração do fenómeno, de qualquer totalidade que, através da reflexão, não se constitua como uma interdeterminação de planos ou lógicas distintas.

Recusando a dominância metodológica ou modelar da reflexão como orientadora do pensar, Heidegger, pelo contrário, irá reivindicar um estatuto destacado e inconfundível para a actividade que denomina 'pensar,' e entende como a definição mais essencial para a filosofia. Para o estabelecimento duma comparação entre o modelo de reflexão assim proposto e a sua substituição pelo modelo do pensar por Heidegger, inte-

<sup>2</sup> Sobre o "Denken" kantiano cf. *KrV*, B XXVI<sup>n</sup>, 146-147; para a sua crítica por Fichte, v. *Zweite Einleitung* (GA, I.4), 245-246. V. ainda, com alcance mais geral, B. WELTE, "Was ist eigentlich ein Gedanke?" (in *Zwischen Zeit und Ewigkeit*, Freiburg i.B., 1982, 11-24).

<sup>3</sup> Cf. FICHTE, *Grundlage*, GA, I.2, 369ss.

<sup>4</sup> *KrV*, B 510.

ressar-nos-á, por conseguinte, a detecção de algumas características marcantes que este modelo de 'pensar' possui em comum com o modelo reflexivo, não obstante as divergências explicitamente reivindicadas por Heidegger. Começar-se-á então, no que se segue, por uma caracterização do modelo reflexivo, à maneira kantiana, em três vertentes: lógica, transcendental e judicativa (1.-3.).<sup>5</sup> Assim caracterizado, buscar-se-á confrontar este modelo com o do pensar (4.), e explicitar o modo como ambos se colocam perante a noção, necessária aos dois, da limitação/finitude (5.). A interferência do modelo reflexivo no modelo pensante será, em seguida inquirida, em aspectos como o da simetria e reciprocidade da relação a si do pensar, da aprendizagem e do significado (6.-8.). Como conclusão (9.), arguiremos *que o pensar não pode dispensar uma orientação crítica pela reflexão, segundo uma complementaridade entre ruptura crítica e pertença existencial*.

## 1. A reflexão lógica

De consequências bem mais extensas do que a já referida definição do pensar por Kant é o tratamento que dedica à temática do *reflectir*, numa multiplicidade de aspectos,<sup>6</sup> em que estará em jogo a questão da constituição da validade objectiva para toda a experiência. Naquilo que interessa à lógica, ou à filosofia transcendental, a reflexão não constitui imediatamente um estado de introspecção que busque factos da consciência ou, sequer, de maneira elementar, com a noção de auto-referência, mas designa antes de mais uma unificação de elementos que permite a passagem ao elemento conceptual. O termo encontra a sua fecundidade filosófica ao ser tematizado, não como introspecção psicológica, mas como momento de um procedimento conceptualizador e metodológico.

A reflexão lógica é um acto que, a partir de representações, entendidas como particulares, permite, juntamente com as suas operações paralelas, de comparação e abstracção, obter conceitos universais. Assim, por comparação represento particulares numa unidade, reflecto sobre as semelhanças e abstraio as diferenças, obtendo o conceito. Por exemplo,

---

<sup>5</sup> Para esta tripla tematização cf. R. MALTER, "Reflexionsbegriffe. Gedanken zu einer schwierigen Begriffsgattung und zu einem unausgeführten Lehrstück der Kritik der reinen Vernunft", *Philosophia Naturalis*, 19 (1982), 125-150, 134.

<sup>6</sup> O conceito que agora nos ocupa constitui, segundo E. ZILSEL ("Bemerkungen zur Abfassungszeit und Methode der Amphibolie der Reflexionsbegriffe", *Archiv für Geschichte der Philosophie* (26), 1913, 448, cit in P. REUTER, *Kants Theorie der Reflexionsbegriffe*, Würzburg, 1989, 82n.), "einer der am meisten schwankenden Ausdrücke der ganzen Kantischen Terminologie."

as diferentes árvores particulares, através duma com-posição que começa por as comparar, o que significa, pôr como iguais num mesmo âmbito, passando pela eliminação, por abstracção, da sua particularidade mais própria, são postas ou apreendidas no conceito pelo acto da reflexão.<sup>7</sup>

Trata-se da determinação lógico-conceptual dos particulares a partir das condições do próprio âmbito em que eles começaram por ser comparados. O método transcendental irá buscar a sua essência precisamente na sua determinação pelas operações lógicas referidas, ou seja, a comparação inicial, feita sobre bases não esclarecidas, encontrará a sua justificação no plano que, como transcendental, emergirá da própria abstracção, agora claramente explicitado, como razão justificativa da comparação: o plano reflexivo. E é só a partir da constituição da universalidade conceptual, que constitui a sua vertente lógica, que a reflexão se caracterizará igualmente pela ideia de retorno a si própria ou de auto-referência.

O plano lógico remete já, pois, para um conteúdo psicológico e transcendental, condição de possibilidade material da operação lógica.<sup>8</sup> No plano da lógica, a reflexão surge já referida ao âmbito material dela inseparável, o da consciência, pois a reflexão é a "consideração de como representações diversas podem ser concebidas numa [só] consciência."<sup>9</sup> O acto de reflexão refere-se a uma unidade geral da consciência, que pode constituir apercepção analítica, pela qual as representações são apenas "relacionadas,"<sup>10</sup> por um "conceptus communis", ou apercepção

<sup>7</sup> Deste modo, "ich sehe z.B. eine Fichte, eine Weide und eine Linde. Indem ich diese Gegenstände zuvörderst unter einander vergleiche, bemerke ich, daß sie von einander verschieden sind in Ansehung des Stammes, der Äste, der Blätter, u.dgl.m.; nun reflektiere ich aber hienächst nur auf das, was sie unter sich gemein haben, der Stamm, die Äste, die Blätter selbst und abstrahiere von der Größe der Figur derselben u.s.w.; so bekomme ich einen Begriff vom Baume" (KANT, *Logik*, Ak., IX, 94-95). O uso kantiano condensa e reconceptualiza já um uso mais antigo do termo, com os sentidos mais recorrentes de *introspecção* e de *apreensão conceptual* de representações (v. REUTER, *op.cit.*, 25), tanto na tradição empirista (cf. *ib.*, 34) quanto racionalista (*ib.*, esp. 59). Acerca do significado histórico e crítico da reflexão em Kant, v. R. MALTER, "Logische und transzendente Reflexion. Zu Kants Bestimmung des philosophiegeschichtlichen Ortes der Kritik der reinen Vernunft", *Revue internationale de philosophie*, 35 (1981) 284-301, 284-285, 295s.

<sup>8</sup> A lógica trata somente da forma da representação, o que não exclui que, ainda no seu âmbito, ela deva igualmente dispor de matéria. A materialização da forma é um princípio, aliás, de toda a actividade reflexiva. Cf. KANT, *op.cit.*, 12, 14.

<sup>9</sup> "[D]ie Reflexion, d.i. die Überlegung, wie verschiedene Vorstellungen in Einem Bewußtsein begriffen sein können" (*ib.*, 94). Tal proximidade da lógica à subjectividade é, para Heidegger, um lugar comum da sua análise da metafísica ocidental. A lógica hegeliana é, naturalmente, a consequência dessa dupla determinação.

<sup>10</sup> KANT, *loc.cit.*

sinfética, que constitui experiêcia.<sup>11</sup> É, assim, somente aqui, i.e., na medida em que o particular é retomado no conceito, e este é entendido como transcendental, ou sintético, que a reflexão recebe o seu sentido ontológico. Mais que representação, ou imagem de si própria do sujeito, a reflexão constitui uma definição do solo sobre o qual se pensa ou conceptualiza – e o "pensar memorial" de Heidegger constituirá, justamente, a busca de um outro solo, de um outro modo de constituir a unidade de sentido onde as coisas se podem mostrar.

Pese embora a distinção, presente na lógica geral, entre comparação e reflexão, do ponto de vista da lógica transcendental, "a reflexão lógica é um simples acto de comparação."<sup>12</sup> A razão desta materialidade vazia e puramente formal da reflexão lógica, que exige uma justificação *transcendental*, é que ao passo que a capacidade da reflexão lógica, conduzida sempre pelo procedimento abstractivo e formalizante, apenas pode gerar conceitos abstractos, nomeadamente, a limite, o de "algo," e a sua contraparte, aquela que com ele já não mais é logicamente comparável, o "nada,"<sup>13</sup> só a reflexão transcendental permitirá, por sua vez, distinguir entre o estatuto objectivo-real ou meramente lógico-judicativo das representações comparadas e reflectidas. A reflexão deverá permitir observar a distinção entre a simples comparação e a síntese da experiêcia. O específico da reflexão transcendental é que ela não consiste em generalização conceptual, mas possibilitante, ou sintética. Como são possíveis juízos sintéticos *a priori*, cuja realidade condiciona a experiêcia, é a questão propriamente reflexiva.

---

<sup>11</sup> KrV B 133-134n. Apesar das dificuldades de articulação, pelo modo pouco explícito como Kant apresenta a relação entre a reflexão lógica e os conceitos da reflexão que faz intervir na reflexão transcendental, expostas por REUTER (*op.cit.*, esp., 91-92, 231, 233), que mostra não se poder estabelecer, textualmente, relação directa de derivação, em qualquer sentido, entre os dois domínios, será ainda assim de admitir, segundo o mesmo autor, uma relação de "explicitação" (108) ou mesmo de "condição de inteligibilidade" (177-178) entre eles. Observe-se ainda, igualmente como resultado da investigação referida, que as tentativas de fundar os conceitos puros do entendimento nos conceitos da reflexão da analítica transcendental são igualmente pouco plausíveis à luz do texto kantiano (cf. 198ss). Cf. tb. n. infra, e R. MALTER, "Reflexionsbegriffe," 149-150. Na interpretação deste último, os conceitos da reflexão constituiriam o "lado subjectivo" das condições de possibilidade de formação do juízo sintético *a priori*, de que as categorias constituiriam a condição objectiva (135).

<sup>12</sup> KrV, B 318.

<sup>13</sup> "Der abstrakteste Begriff ist der, welcher mit keinem von ihm verschiedenen etwas gemein hat. Dieses ist der Begriff von Etwas; denn das von ihm Verschiedene ist Nichts, und hat also mit dem Etwas nichts gemein" (*Logik*, Ak., IX, 95).

## 2. A reflexão transcendental

É a nível transcendental, da condição possibilitadora, que se poderá observar uma primeira analogia, neste momento simplesmente funcional, entre o modelo reflexivo kantiano e o modelo pensante heideggeriano. É a preocupação sobre como se dá a experiência e a ela se corresponde a actividade do pensar, que será retomada por Heidegger, não mais, porém, em termos de *síntese*, onde a experiência se constitui na conjugação de intuição e conceito, mas como algo que se poderia formular como abertura e correspondência ao ser a partir da análise da constituição existencial própria do ser-aí. A partir da ideia de constituição existencial do ser-aí como abrindo o acesso a uma ontologia fundamental, a experiência tende a surgir como termo primeiro, essencial e não decomponível<sup>14</sup> em faculdades ou princípios, com o resultado de que à crítica se deverá substituir uma hermenêutica, aos princípios, pré-conceitos. Estamos, na experiência, ainda na terminologia heideggeriana, num lugar que tem o sentido duma abertura à interpretação, que constitui, para o pensar, a disponibilidade necessária, mas ainda não suficiente, pois a sua tarefa é a de resposta, correspondência essencial ao apelo que lhe é movido pelo próprio ser, apenas de resposta à chamada que traz o significado do que quer dizer, do como se chama a relação fundamental ao ser, que o pensar significa e chama. O falar significativo do pensar só pode ser corresponder-se, corresponder e responder àquilo que pela via do que se faz aberto, se dirigiu ao homem.<sup>15</sup> A tarefa é guardar isso, e apenas no guardar, que é a-guardar, pode ocorrer sequer o a-pensar do pensar. E serão, então, fundadores deste novo solo não-reflexivo do pensar, a sua envolvência na temporalidade e na linguagem, etimologicamente entendida.

O a-pensar que abre e significa, não se dá como obstáculo ("*Anstoß*") ou impulso que lançasse o pensar na reflexão de si próprio e na consideração lógica da sua própria actividade pensante, projectada a partir dos

<sup>14</sup> Cf. HEIDEGGER, "Hegels Begriff der Erfahrung," GA 5, 144, 180, 185, 200; *Die Frage nach dem Ding*, GA 40,

<sup>15</sup> V. a este respeito as conclusões de J. GREISCH, *La parole heureuse. Martin Heidegger entre les choses et les mots* (Paris, 1987, 389ss., 405ss.). Não obstante a recusa canónica da reflexão (128-129), no mesmo passo aliás em que procede, de certo modo, a uma sua recuperação ("il s'agit de comprendre autrement la „réflexion“ c'est-à-dire la façon dont une pensée s'ouvre à sa propre profondeur" (129)), e para além da atenção, de tipo reflexivo, ao seu próprio lugar discursivo, que frequentemente transarece na expressão "tout se passe comme si..." (e.g. 157, 255, 259, 287, 315 etc.), o privilégio da figura especular do quiasmo como "contrepartie heideggérienne de l'énoncé spéculatif hégélien" (238, subl. meu), aponta, justamente, para uma reflexividade interior ao pensar heideggeriano.



seus limites, sobre o solo da sua identidade consigo mesmo.<sup>16</sup> O pensar terá sempre de atender ao que se chama o que se chama, ao que, no nome, significa, comanda e apela. A palavra traz o significado à luz, e só pelo significado assim apontado e dado é que se pode, essencialmente, corresponder ao apelo.

O pensar, como Heidegger o define, não consiste em desbravar e desfolhar a árvore dos seus ramos, como no pensamento reflexivo se faz, através da operação lógica, mas é dito um manter e guardar, ter como estar à sua guarda, por exemplo, como deixar pastar a rês abrigada.<sup>17</sup> Não estamos pois, perante uma árvore, mas *somos* nós e ela, sobre o mesmo chão "sobre o qual vivemos e morremos,"<sup>18</sup> e é esta comunidade que, antes de mais, permite a unidade de sentido que o pensar, em cada passo, apreende ou manifesta.

O a-pensar, o seu objecto é aquele que, para Heidegger, mais propriamente define o pensar, por constituir aquele que convoca e ordena ao pensar. De todas as questões que concorrem para a definação do pensar, esta, a questão pelo a-pensar, é por Heidegger entendida como questão chave.<sup>19</sup> Este 'objecto' do pensar, que se dá apenas no solo em que, e.g., homem e árvore se encontram, não é, porém, apreendido como objecto que se contrapõe, mas *dá-se*, simplesmente, ao pensar cuja tarefa é conservá-lo, deixá-lo ficar onde está sobre o solo da comunidade, da mesmidade. O interesse pensante não está, como o interesse filosófico, entre o pensar e o pensado, mas designa apenas o estar-entre as muitas coisas sobre o solo comum.<sup>20</sup>

Ao nível da filosofia reflexiva, esta função, que o pensar filosófico não dispensa, de atender ao solo, caberá precisamente ao momento transcendental da reflexão. Nele deverá distinguir-se entre os aspectos meramente psicológico, indutivo ou metafísico das composições ou regularidades representadas e o seu aspecto efectivo e experiencial. Trata-se de passar entre a pretensão excessiva da metafísica, de "poder obter conhecimento acerca da natureza interna das coisas pela comparação de todos os objectos, simplesmente com o entendimento e com os conceitos for-

---

<sup>16</sup> CF. HEIDEGGER, *Was heißt Denken?* (Tübingen, 1954 [=WhD]), 80. Para a elucidação do termo fichteano "Anstoß," que de modo mais depurado traz à linguagem a finitude necessária como motivo de todo o procedimento reflexivo (cf. FICHTE, *op.cit.*, 354ss.), v. P.-Ph. DRUET, "L' „Anstoss“ fichtéen: essai d'élucidation d'une métaphore", *Revue Philosophique de Louvain* (70), 1972, 383-392).

<sup>17</sup> WhD. 1.

<sup>18</sup> *Ib.* 16-17.

<sup>19</sup> *Ib.*, 79-80.

<sup>20</sup> *Ib.*, 2.





A reflexão sobre a origem das representações vai, por conseguinte, assumir, em Kant, uma dimensão fundamentalmente negativa, no sentido de evitar a confusão entre planos diversos de representação. Visa-se, assim, *impedir* (1) que toda a diferença seja, por via da identidade dos indiscerníveis, remetida à diferença conceptual, preservando o carácter não predicativo e posicional da existência; (2) que a oposição se fixe na regra do terceiro excluído, permitindo a compreensão da existência como síntese e a necessária coexistência de contrários; (3) a total interioridade monadológica das substâncias, permitindo a predicação como exterioridade e acção recíproca das substâncias entre si, na sua copertença ao domínio experienciável; e (4) a possibilidade de um acesso metafísico primário a uma "realidade ilimitada," estabelecendo o primado da limitação e da finitude, através da co-originalidade das condições espaço-temporais em relação às conceptuais. Assim, a reflexão remete para uma actividade cujo produto não se subsume ao pensar conceptual que tem por tarefa reduzir a diferença e a individuação, encontrando um plano único de comensurabilidade. Assim, a existência é entendida como uma posição não-predicativa, não lógica, em que a coexistência de opostos é constitutiva, a substância se exterioriza e diferencia de si, deixando-se predicar e dizer, mas nunca de modo incondicionado. E Kant estabelece, pela reflexão transcendental, existência, coexistência, exterioridade e limitação como quatro tipos de reservas que visam, na comparação reflexiva, preservar, por meio da duplicidade crítica da raiz, a unificação ontológica do plano transcendental e experiencial.<sup>26</sup> A reflexão não mer-

---

dizer não se pretende somente iluminante, mas outrossim ocultador (22-24, 75, 188). Subjectividade, metáfora e espelho são, pois, termos em interacção, em que a impossibilidade de esclarecimento conceptual do jogo de identidade e diferença, ser e aparência que o espelho institui, ao revelar a subjectividade a si mesma, é função dum assumir da metáfora e da literatura como verdadeiro elemento do pensar. O passo que conduz da inadequação do entendimento conceptual reflexivo em direcção à metáfora literária, como verdadeira constituição da subjectividade, poderia todavia revelar-se precipitado, se não se aventar a possibilidade de que seja movido por uma insuficiente determinação do significado do conceito, tomado demasiado unilateralmente, e cuja univocidade já a dialéctica, como a um espelho, faz estilhaçar. Deverá, pois, em qualquer caso examinar-se a possibilidade de proceder também da insuficiência da reflexão do entendimento no sentido da especulação dialéctica da razão, cujo resultado poderia conferir ao pensar, afinal, a mesma "Entlastung" (237) que, segundo o autor, lhe confere e metaforização literária do sujeito – passo que já não caberia no presente estudo. Procederemos aqui, por tal modo, com uma "reserva" (ib.) ante a subjectividade idêntica à preconizada pelo historiador da subjectividade literária.

<sup>26</sup> KrV B 319-324. A reflexão transcendental possui uma função negativa e preventiva do erro denominado anfibológico, que ocorre "wenn nicht-referentieller und (empirish) referentieller Gebrauch der Reflexionsbegriffe ungeachtet der zugrundeliegend Sinn Differenz und d.h. unreflektiert miteinander verbunden werden" (REUTER, *op.cit.*, 206). Quanto à função metodológica dos conceitos da reflexão, apesar da

gulta simplesmente no solo e fundo ontológico que podem sustentar a sua própria experiência de si e do mundo, mas, ao permitir manter a distinção crítica entre intuição e entendimento, permite, sem reduzir o carácter primário e original de ambos, que a mostração, afectiva ou intuitiva, continue a distinguir-se da própria conceptualização. Não há qualquer ser do homem, e para ele, anterior à cisão reflexiva entre aquilo que se lhe oferece como afecção, e o seu pensar sempre *sobre* isso.

Ao procurar encontrar, no procedimento conceptual, mais do que formas lógicas ou analógicas, resultantes de abstracção e comparação exclusivamente conceptual, habitual ou ocasional, em que o solo que unifica as representações fica esquecido, Kant é conduzido a conferir à reflexão mais do que um só sentido. Kant não explicita a relação da reflexão como "simples comparação" de representações, que permite encontrar regularidades não caracterizadas, e a reflexão como "atenção ao estado da mente" ou aos "fundamentos de verdade" duma representação. Não se trata nem de simples lógica (comparação conceptual), nem de ontologia simplesmente (atenção ao solo da comparação), mas duma composição mais complexa.

O duplo significado da palavra, deficientemente coordenado por Kant, e historicamente herdado já, como se referiu, da duplicidade entre reflexão como introspecção e como formação de conceitos, exprime não tanto a proximidade da reflexão a algum dado psicológico da atenção,<sup>27</sup> quanto uma decisão acerca do que significa pensar, ou de como se pensa. E é esta decisão sobre o sentido do pensar que Fichte encontra justamente ao buscar a coordenação dos dois sentidos do termo, através do procedimento que, duma implicação arbitrariamente tomada, e.g., "se A então A," ou "se A então B," esclarecidas respectivamente como identidade ou razão suficiente, pretende determinar um X que projecta ou suporta a identidade, parcial ou integral, entre diversos. Este X, explicitando transcendentemente o sentido da reflexão, será por Fichte entendido, em última instância, como "eu sou eu" e "sou."<sup>28</sup> Os existenciais

---

crítica à ideia de que constituiriam um momento metodologicamente decisivo (cf. 229n.), o comentador parece adoptar uma interpretação no mesmo sentido (cf. 108-109, 239). Enquanto não constitutivos de experiência ou conhecimento em sentido estrito, "sind die Reflexionsbegriffe die *methodischen Grundbegriffe der philosophischen Analyse*" (239), i.e. um meta-nível que abre o acesso à própria crítica filosófica da razão. V. tb., no mesmo sentido, R. MALTER, *op.cit.* (esp. 143 e n.41).

<sup>27</sup> Cujo vestígio é, no entanto, ainda patente no texto kantiano sobre a reflexão: "Nicht alle Urtheile bedürfen einer *Untersuchung*, d.i. eine Aufmerksamkeit auf die Gründe der Wahrheit" (B 316). Haveria, no entanto que observar que o sentido desta "atenção" é já, também ele, metodológico e crítico.

<sup>28</sup> FICHTE, *Op. cit.*, GA, I,2, 255ss.

ontológicos fundamentais que permitem ao eu o seu modo de ser como abertura compreensiva ao ser em geral, e a possibilidade de atender ao seu próprio ser, estão submetidos, segundo a filosofia da reflexão, a uma determinação pela auto-referência.<sup>29</sup> A abertura do sentido do ser de qualquer ente passa por um referir a si da reflexão, que a um dado nível de análise é absolutamente autónoma, e constitui a referência do conceito à intuição e v.v. Assim, a reflexão lógica, a partir da explicitação fichteana, (1.) efectua uma mera comparação, e só se suporta sobre a reflexão transcendental, que constitui (2.) o retorno ao solo ontológico da comparação. Aquilo que, neste solo, Kant encontrara foi, por um lado, a referência ao sujeito de toda a representação – de todo o ente – e, por outro, a impossibilidade de efectivar esta referência numa lógica (ou estética) unívoca, do conceito ou da empiria. Tais são os pressupostos da reflexão transcendental.

Nestes dois passos encontra-se, pois, que reflectir é, em primeiro lugar, encontrar aquilo que de semelhante, de igual, as representações apresentam e, num segundo momento, o acto de apreensão do projecto subjectivo que, como solo comum, sustenta a posição dessa semelhança ou copertença. Trata-se, pois, de comparar, comparando-se sempre a si nesse mesmo acto conforme a definição de Kant: "*reflectir* é, em relação a um conceito assim [tornado] possível, comparar e manter juntas representações dadas, ou com outras, ou com a sua faculdade de conhecimento."<sup>30</sup> A partir da posição kantiana observa-se, nestes termos, a insuficiência duma concepção de reflexão como mero estar perante si mesmo monológico e vazio, ou, inversamente, dum pôr lado a lado em que o pensar não se considera a si próprio, mas um estar perante si mesmo na situação determinada de julgar, respondendo, aliás, ao sentido mais corrente do termo, quando dizemos reflectir sobre uma questão.

---

<sup>29</sup> A este respeito v. as análises de W. JANKE, *Fichte. Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft* (Berlin, 1970, esp. *Vorwort* e *Einleitung*), imprescindíveis para uma compreensão do problema do ser e do sentido do saber em ambiente transcendental e reflexivo, com o alcance de que o primado da reflexão não consiste e.g. nem num formalismo abstracto (32-33), nem numa absolutização da consciência (XII-XIII), nilificação do mundo ou objectivação do ser (49), mas num meio necessário para a "verdade e o ser" (417). Mais recentemente, cf. IDEM, *Vom Bild des Absoluten*, Berlin, 1993, e.g. 59, 540.

<sup>30</sup> "*Reflektieren* (Überlegen) aber ist: gegebene Vorstellungen entweder mit andern, oder mit seinem Erkenntnisvermögen, in Beziehung auf einen dadurch möglichen Begriff, zu vergleichen und zusammenzuhalten" ("*Erste Einleitung in die K.U.*," Ak., X, 211). A definição de Kant contempla pois os dois momentos sem, no entanto, e de modo característico, os reunificar verdadeiramente.

### 3. O juízo reflexivo

É bem conhecido como, para Kant, a reflexividade, como operação judicativa, designa, definida por contraste com o juízo determinante, uma operação inversa da faculdade de julgar. "A faculdade de julgar á a capacidade de pensar o particular como contido no universal. Se o universal (a regra, o princípio, a lei) é dado, então a faculdade de julgar que nele subsume o particular (e também, se ela, como faculdade de julgar transcendental, fornece *a priori* as condições segundo as quais unicamente naquele universal pode ser subsumido), é *determinante*. Mas, agora, se é dado o particular, para o qual ela deve encontrar o universal, então a faculdade de julgar é meramente *reflexiva*."<sup>31</sup>

A faculdade de julgar opera, então, entre particular e universal, ou para, a partir de regras e princípios, organizar o particular, ou então, inversamente, para a partir deste formular originariamente regras e princípios.

No seu sentido lógico, como se referiu, o juízo reflexivo produz uma "universalidade empírica" a partir da indução ou da analogia, processos associativos que não determinam experiência. No seu sentido transcendental, entretanto, a faculdade de julgar reflexiva possui uma função de unidade sistemática que não determina a experiência, mas que configura um modo de a apreender no seu significado *para nós*. E, por tal razão, enquanto faculdade da mais vasta unidade sistemática, a faculdade de julgar reflexiva liga as representações num conceito que plenamente realize o acordo da faculdade de conhecer com a natureza, conceito que Kant caracteriza como a forma da finalidade. Numa representação subjectiva, essa forma assumirá a figura estética, numa representação objectiva, teleológica. Assim, o acordo estético ou teleológico das nossas representações com as nossas faculdades é também o acordo da intuição com o pensar.<sup>32</sup>

O juízo reflexivo traz, nestes termos, à luz, o duplo sentido da refle-

<sup>31</sup> KU, Ak, V, 179.

<sup>32</sup> Esta unificação poderá ser entendida como resultado de um procedimento meta-reflexivo, a especulação, cujas consequências não poderiam ser abordadas dentro dos limites deste estudo. Observe-se, no entanto que "ihr gemeinsamer Ursprung [sc. der Reflexion und der Spekulation] in der Vernunft ist ihnen durch Reflexion nicht nachzuweisen" (H. F. FULDA, "Spekulatives Denken und Selbstbewußtsein" in CRAMER, FULDA, HORSTMANN e POTHAST (eds.), *Theorie der Subjektivität*, Frankfurt a.M., 1987, 444-479, 453). É que o poder da reflexão é essencialmente diferenciador: "was im Geschäft der Reflexion aber nicht zustande kommt, ist ein Bild oder Begriff der Einheit, welche die durch Reflexion untersuchten oder untersuchenden Bestimmungen in einem umfassenden, systematischen Ganzen von Bestimmungen bilden"(ib.). Sobre a reflexão como possibilidade de ver aquilo que está para trás das nossa costas, e de assim tornar visível o que de outro modo não o é, *ib.*, 450, 452, 456-457.



xão, como juntar representações e como encontrar-se a si mesmo, consistindo no reconhecimento de si mesmo naquilo que como estranho se apresenta, no encontro com o originariamente produtivo, ou da actividade própria da razão na experiência da natureza objectiva. Se a reflexão é aqui, efectivamente, o solo sobre o qual se está, este solo não constitui propriamente um lugar "sobre o qual" se repousa, mas para o qual, a partir de si, se vai. A reflexão é, para Kant, uma operação lógica e transcendental que, se por um lado significa uma "fractura"<sup>33</sup> entre o eu e o seu mundo, por outro é um encontro com as regularidades do mundo, mediadas por si mesmo, e consigo mesmo, mediado por essas regularidades. O eu não se identifica, pois, nem consigo mesmo, nem com aquilo que se lhe oferece como dado, mas tão-somente se vai identificando na síntese dos dois, e tal seria o sentido mais geral da orientação reflexiva do pensar.

O sentido transcendental da reflexão, enunciado por Kant, procura traduzir a operatividade do pensar como fundada na possibilidade de transitar, pelo momento construtivo da comparação, de umas categorias ou representações para outras. A caracterização kantiana da reflexão, neste sentido transcendental, é também marcada pela "atenção ao solo" sobre o qual se implantam as representações. Ela é atenção ao subjectivo nas representações, e procura assim trazê-las precisamente para o domínio no qual unicamente julga possível a ocorrência da com-posição ou comparação. E deste âmbito deverá emergir justamente o fundo sobre o qual pode ocorrer a reunião de representações diversas. A reflexão transcendental consiste na referência necessária ao valor e significado dessa passagem, pelo assinalar da coerência e das características do solo sobre o qual a passagem se dá.<sup>34</sup> A interpretação heideggeriana, faz assim justiça ao transcendentalismo de Kant, ao apontar o carácter ontológico, de pôr a descoberto um fundo, ou solo sobre o qual a síntese pode ocorrer.<sup>35</sup> Na interpretação ontológica de Heidegger, a coalisão deste solo com uma "temporalidade originária," não nos parece, contudo, esgotar a reivindi-

---

<sup>33</sup> SCHULZ, "Das problem der absoluten Reflexion," in *Vernunft und Freiheit*, Stuttgart, 1981, 7.

<sup>34</sup> A título de exemplo, poderia considerar-se analogamente o motivo e, igualmente, assistir, hegeliano dessa passagem, também aí denominada como reflexão, pelo método dialéctico. Dando conta do carácter insuficiente de toda a lógica não-reflexiva e não dialéctica, v. M. WETZEL, *Dialektik als Ontologie auf der Basis Selbstreflexiver Erkenntniskritik*, München, 1986, passim, esp. 178, 347, 597, 845..

<sup>35</sup> Cf. *Sein und Zeit* (Tübingen, 1993)<sup>17</sup> [=SuZ]), 8, tb. 319: "Das 'Ich denke' besagt: Ich verbinde"; analogamente, *Kant und das Problem der Metaphysik*, §2, esp. GA, 3, 13. O estudo de M. MALCHER, "Das Logos und die Zeit. Das Grundprobleme der transzendente Reflexion", (*Kant-Studien*, 73 (1982), 208-237), retoma a ideia de Heidegger duma ontologia fundamental, cuja categoria básica é a de temporalidade originária, para a interpretação dos fundamentos da filosofia kantiana (v. nota seg.), a partir duma atenção privilegiada aos conceitos da reflexão na KrV.

cação de auto-suficiência, formalmente radical, da filosofia crítica e da reflexão.<sup>36</sup> Porque a crítica nasce da reflexão, a filosofia dela resultante não parece poder subsumir-se numa temporalidade auto-finitizadora que se exprime, conforme se verá, em cada caso como "ainda não."<sup>37</sup> A finitude transcendental admite totalidades de sentido, a nível do entendimento, ou das formas *a priori* da intuição. Estas totalidades são formadas a partir da reflexão *sobre* elas, que a razão orienta. Por tal razão, o transcendental kantiano não se traduz onticamente como existência, mas como praticidade, não se podendo confundir, por conseguinte, com as formas da totalidade que Heidegger vai esboçando em *Ser e Tempo*, a "totalidade de conformidade", o todo da "significatividade", do "cuidado", do "ser para o fim" ou da temporalidade originária. A característica comum da totalidade da situação hermenêutica, que subsume metodologicamente as outras, é a sua não disponibilidade, enquanto todo, à teoria. As totalidades, assim definidas, possuem a figura de "situações" ("*Situation*," "*Befindlichkeit*") nas quais se está "dentro" e com as quais se lida pragmaticamente. A visão panorâmica da situação não significa um ponto de vista exterior que, *de fora* confira um sentido inteiro a uma dada totalidade. O privilégio fenomenológico a partir do qual se abre ao ser-aí a compreensão do ser é conferida a modalidades de um ver-em-torno ("*Umsicht*," "*Übersicht*"),<sup>38</sup> e não a um encontro reflexivo consigo mesmo.<sup>39</sup>

<sup>36</sup> V. MALCHER (*op.cit.*) para uma interpretação independente desta confluência. "Logos" pretende designar uma "eigentliche Vorwissenschaft der transzendentalen Logik," ou "transzendentalen Ontologie" (219), onde está originariamente constituída uma interrelação indissociável entre tempo e logos, ou intuição e conceito. Na necessária identidade, mas também diversidade estrutural entre ambos reside a dificuldade proposta à dedução transcendental (226). A sua solução, por via da remissão a um logos original residente na fonte comum de intuição e conceito, denominável como "begriffene Zeit" (229) não fará talvez mais, entretanto, do que adiar a questão para um outro plano, onde o logos seria já entendido como linguagem e palavra (236), e não mais conceito. É que também aqui se reencontrará, afinal, uma duplicidade entre hermenêutica e crítica (237) cuja "comunidade" o autor já não explicita.

<sup>37</sup> Cf *SuZ*, 233, 244. A exposição das insuficiências históricas do "Gespräch" heideggeriano com Kant está feita, e.g., no estudo de D. HENRICH, "Über die Einheit der Subjektivität" (in *Philosophische Rundschau*, 1955 (3), 28-69), a propósito da 2ª edição de *Kant und das Problem der Metaphysik*, em 1951. Tematicamente é de assinalar a separação entre pensar crítico e ontológico por via do questionamento do estatuto da unidade das faculdades fundamentais (45-47). Pensamos, entretanto, poder prosseguir na nossa detecção do entrecruzamento dos modelos pensante e reflexivo em textos de Heidegger, sem a necessidade de atender directamente à interpretação explícita de Kant por Heidegger.

<sup>38</sup> *SuZ*, 69, 359.

<sup>39</sup> Cf. referências em *ib.*, 84, 86, 182, 236, 245, 326. Para a referência à totalidade hermenêutica, *ib.*, 232-233.



#### 4. A necessidade do pensar

Esboçados assim os aspectos principais da posição kantiana sobre a reflexão, posição que permite uma compreensão geral e bastante clara sobre o significado do reflectir, e esboçados também já alguns termos da sua comparação com o modelo do pensar, poderá proceder-se à referência a dois momentos em que a reflexividade emerge na elaboração heideggeriana do pensar.

Um primeiro momento poderá encontrar-se naquela que Heidegger significativamente considerava a sua obra menos lida, quando são diferenciados *dois* modos de questionar e responder à questão "que se chama pensar?" Num, a resposta parte do enunciado, noutra ao "memorar" e agradecimento.<sup>40</sup>

É precisamente a substituição do juízo, ou do enunciado, como lugar da verdade pela noção de desvelamento, ou mostração veritativa (etimológica), que envolve o abandono da reflexão como sentido do trabalho filosófico. O pensador, ainda segundo Heidegger, mesmo ao questionar e pensar "*que quer dizer pensar?*", mantém-se "fora da mera reflexão, que faz do pensar o seu objecto."<sup>41</sup> O pensar sobre o pensar não é reflexivo, não possui ponto de vista panorâmico, e sistemático, sobre si, ou sobre totalidades de sentido, das quais a razão reservasse para si sempre a potencialidade de se auto-excluir, mas define-se como mostração do pensar, sua exibição e desvelamento dentro de um horizonte em-redor. "Quando procuramos aprender o que quer dizer pensar, não nos perdemos então na reflexão que pensa sobre o pensar? É certo que, no nosso caminho, incide permanentemente uma luz no pensar. Só que esta luz não é produzida pela lanterna da reflexão. A luz vem do próprio pensar e somente a partir dele."<sup>42</sup> A definição do pensar não será realizável por um pensar sobre si mesmo, um ter-se diante de si próprio e julgar poder aí distinguir diversos actos ou estados, por exemplo, o eu como ponente ou como posto, ou acto performativo e conteúdo proposicional,<sup>43</sup> e a partir duma tal distinção procurar transitar duma ontologia fáctica e proposicional para uma outra, auto-fundadora e autónoma.

---

<sup>40</sup> WhD, 102.

<sup>41</sup> *Ib.*, 9.

<sup>42</sup> *Ib.*, 10.

<sup>43</sup> A primeira proposta caracteriza o pensamento reflexivo do idealismo, nomeadamente, Fichte (*op. cit.*, 91). A segunda, embora presente também em Fichte, caracteriza sobretudo a reavaliação e renovação da reflexão transcendental pelo pragmatismo de Apel. Cf. K.-O. APEL, *op. cit.*, I, 62; e.g. IDEM, "Grenze der Diskursethik? Versuch einer Zwischenbilanz", *Zeitschrift f. phil. Fors.*, 40 (1986), 10-11. Sobre o carácter fichteano desta reflexão pragmática, v. V. HÖSLE, *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie* (München, 1994<sup>2</sup>), 127-128.

Tal distinção procura encontrar as condições da proposição e do existente num plano *normativo*.<sup>44</sup> Tal era o sentido do projecto de Fichte que pensava, perante a crítica ao carácter fáctico da representação de si, carácter que a tornava incapaz de delinear um domínio normativo, estabelecer um eu como *acto*,<sup>45</sup> realizando, assim, a referida substituição do facto, para ele não reflectido, para um acto de acção, ou a exposição reflexiva dos supostos da acção autónoma.

A necessidade de fundamentação como determinação do solo e da consequente possibilidade de fazer caminho,<sup>46</sup> será igualmente sentida por Heidegger, como um problema com um alcance semelhante. O solo sobre o qual o pensar se articula será, porém, com Heidegger, e contrariamente ao procedimento crítico e dialéctico do modelo reflexivo, linguístico e, em especial, verilóquio – i.e. etimológico, dizer-a-verdade.<sup>47</sup> O que se mostra é tratado e trabalhado – mas simplesmente no sentido da sua apresentação e mostração, nunca do controlo feito a partir do questionar da própria actuação. Contrariamente a este modelo heideggeriano, pensante e memorante, a questão da determinação reflexiva do solo pergunta pelo direito de assim proceder, distinguindo critérios de sentido para diferentes princípios de validade das representações.

A essência da necessidade consiste, para o procedimento reflexivo, em condições de possibilidade, ao passo que, na perspectiva heideggeriana, é buscada na autoridade linguística e etimológica de textos arcaicos ou poéticos onde se descobre a ideia de uma "[co-]pertença de essência" entre elementos "dentro de um domínio de essência." O frisar o *dentro* mostra que não se está *sobre*, que o acto reflexivo, se é, no domínio do

<sup>44</sup> A normatividade é, naturalmente, explícita em Kant (e.g., *KrV*, B, XVII-XVIII, 197-198), e em Fichte (e.g. *Erste Einleitung*, GA, I.4, 200).

<sup>45</sup> Tal é o sentido do termo *Thathandlung*, pelo qual Fichte pretende estabelecer um *acto transcendental*, condição de possibilidade sem a qual toda a acção não se distingue do facto (FICHTE, *Grundlage*, GA, I.2, 255ss). Cf. a reapropriação contemporânea do termo por APEL, *Penser avec Habermas contre Habermas* (Paris, 1990), 50.

<sup>46</sup> O fundamentalismo é com justiça atribuído ao pensar de Heidegger por J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne* (trad.port., Lisboa, 1991), 144, 149, 157; Cf. para a temática da fundamentação perante o problema da reflexão tb. W. MAKER, *Philosophy without Foundations. Rethinking Hegel* (New York, 1994), 35-37, 86ss., 147ss.

<sup>47</sup> Merecerá uma maior atenção do que o mero registo de tópicos que neste breve espaço podemos fazer, a aplicação reflexiva da etimologia sobre si própria, acto cujos resultados são, senão inteiramente desapontadores, ambíguos. Se nela encontramos parentescos com *ἐτεός*, "verdadeiro," "real," *ἐτό*, "não é sem razão que" e *αὐτως*, este significando "justamente assim," encontramos também, "pouco mais ou menos" e "em vão." A hipótese de que a palavra é *ἐγκρατής* e que é *ἐη οὐσία τοῦ πράγματος δηλουμένη ἐν τῷ ὀνόματι* é debatida já por Platão (*Crátilo*, 393d), e aproximada duma concepção errática do saber e das próprias coisas (cf. 439c).

pensar, recurso válido, não é, como se verá, o critério de validade. O princípio da necessidade não será, pois, como para a filosofia da reflexão, a das condições necessárias da *autonomia*, mas um "domínio de essência" em que todo o falar se situa, dominado por expressões eminentemente impessoais, impessoalidade que é característica do solo veritativo e ontológico sobre o qual se está: desde o  $\chi\rho\eta$  ("é necessário") parmenídeo que fazia co-pertencer pensar e ser, a expressões do género "há," "dá-se" ou, simplesmente, "chove."<sup>48</sup> Este solo de necessidade em que pensar e ser se copertencem não constitui, para Heidegger, o pôr lado a lado da síntese, que gera o conceito, mas equivale antes à necessidade, que estabelece e corresponde a um mundo, a necessidade que a rocha, por exemplo, tem da água que dela jorra.<sup>49</sup> Assim, enquanto a necessidade do pensar é ontológica, e pragmática, a do reflectir é lógica, e também prática.

## 5. A reflexão da finitude

Um segundo momento de referência à questão da reflexão em Heidegger diz respeito ao próprio projecto filosófico de *Ser e Tempo*, projecto que envolve, nas suas linhas mais gerais, uma *ideia* reflexiva, segundo a qual o ser-aí, antes de partir para a compreensão do ser, deve esclarecer a sua própria constituição. O motivo da análise é, onticamente, o privilégio do ser para o qual "o seu ser está em jogo," privilégio que significa, somente, existir ontologicamente, dispor de *compreensão prévia do ser*, e não algum acesso privilegiado a si: o que o destaca entre os outros e ocasiona a sua investigação, é que ele aceda "ao seu ser," não a si mesmo. O que faz do ser do homem um caso digno de registo não é a sua consciência de si, mas a sua possibilidade de compreender o ser<sup>50</sup>

A ideia reflexiva mais geral, estruturante da obra, que poderia fazer prever um percurso de *auto-esclarecimento* não é, no entanto, cumprida. A obra não se configura em circularidade ou totalidade, na medida em que a reflexividade é, em qualquer caso, como se verá, limitada ou incompleta. O eu não se verá, na verdade, a si próprio mas, como ser-aí, abordará o *seu ser*, denominado existência.

---

<sup>48</sup> *WhD*, 117.

<sup>49</sup> Cf. *Ib.*, 114ss. A referência é a versos de HÖLDERLIN, "Der Ister" (trad. port. de Paulo QUINTELA, *Poemas*, Coimbra, 1959<sup>2</sup>), 69; e PARMÉNIDES, Fr. 6.

<sup>50</sup> *Ib.*, 11-12. Registe-se ainda o sentido privilegiado da partícula *um*, na expressão *Worumwillen* (84), onde cessa a conformidade meramente de utensílios, e se muda de registo em direcção à significatividade e às possibilidades do próprio ser-aí; nas expressões *Umsicht* (69), *Umgang* (66-67) e *Umwelt* (57) que substituem formas objectivantes da visão, do trato e do mundo em que se está; a espacialidade do ser-aí é definida também pela preposição *um* (66).

O eu pensante não está, em caso algum, perante si próprio, mas a sua relação a si deriva de que é um sendo no qual, no dizer de Heidegger "a esse sendo no seu ser está em jogo esse ser mesmo" ("diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst geht").<sup>51</sup> A expressão "es geht um," deliberadamente não reflexiva, não representativa e radicada numa linguagem corrente não conceptual, encontra-se dicionarizada com os sentidos principais de "cuidar de" e "estar em jogo," referindo-se assim ao interesse do homem no mundo, o cuidado, e à existencialidade da finitude para o pensar, o que lhe faz conferir uma interpretação existencial à sua possibilidade última, i.e., esta possibilidade não é limite teórico para a conceptualização, mas ser para a morte. Este ente, por ser "aí," por "estar", assume, em relação ao seu ser, uma relação em que esse mesmo ser está em cada caso em jogo e lhe interessa. O ser-aí não reflecte, nesta expressão característica, directamente sobre si, mas "a esse ser," em que o dativo diz a dádiva do ser, não directamente visável no jogo proposicional de sujeito e predicado. Ou seja, a ele, "no seu ser," e não nele mesmo, simples e autonomamente, algo ocorre, de modo reflexivo, i.e., "nesse próprio ser." A reflexão pertence ao próprio ser *do* ente-aí, e esta relação não é representada conceptualmente, mas como um circunlóquio, um coloquial "dizer-lhe respeito" ou "estar em jogo."

A lógica da reflexão é, por sua vez, desde Kant, e mais explicitamente em Fichte, conforme se referiu, uma função da posição da razão a partir da finitude. O limite é o que mais fundamentalmente, no modelo fichteano, determina a reflexão, e mantém-se sempre como ponto cego, necessário à reflexão, mas a partir dela não justificável. Ele não será, porém interpretado, existencial e hermeneuticamente, como "ser para a morte," mas lógica e criticamente como "facto da razão," absoluto que não pode ser deduzido *a priori* da reflexão, mas que também não pode ser tomado a partir do mundo.<sup>52</sup> O limite exigido pela reflexão constitui *facto*, mas *facto* cujo sentido só emerge na possibilidade de ser apropriado pela reflexão.

E, inversamente, a reflexividade presente no pensar de Heidegger não é, em cada caso, a de um eu que autonomamente dá sentido a si mesmo, mas a de um ente ante o seu seu modo de ser que, se é desocultante como o "aí" do ser, onde o mesmo se torna manifesto, é igualmente um modo de ser em que definitivamente se apresenta um "ainda não" ocultador. Essencial é reter que a figura assim descrita para a reflexão

<sup>51</sup> HEIDEGGER, *SuZ*, 12 e passim. Cf. 191-192, onde o "um" surge articulado com a estrutura de antecipação prenunciadora da finitude, designada por *Sich-vorweg-sein*: "es geht um..." fassen wir als das *Sich-vorweg-sein* [...]" (192).

<sup>52</sup> Sobre o facto da razão, v. KANT, *KpV*, Ak., V, 31.

não é, nunca, circular, de retorno a si, mas desocultadora de um fundo, e só a partir deste fundo conferindo sentido a si.<sup>53</sup> É a passagem dominada pelo fundo que caracteriza o modelo do pensar como essencialmente não reflexivo, ou apenas deficientemente reflexivo, apesar das características por vezes duplicativas e de questionamento sobre si que ele necessariamente engloba. É que o si mesmo é primordialmente *dado*, o que faz da verdade do pensar o agradecimento da dádiva da essência. Ao mergulhar no fundo o si-mesmo não é *posto* por si mesmo, mas *dado* a partir do fundo mesmo, ou da mesmidade do fundo. Este ente, a cujo ser cabe o *aí*, está em cada caso ante um ser antes de o ser, que se antecipa, participando, nisso, do seu próprio fim. "Como inadequada foi recusada a interpretação do ainda-não e, com isso, também, do mais extremo ainda-não do ente-aí, no sentido de uma carência; pois ela envolvia a perversão ontológica do ser-aí num disponível [*Vorhanden*] em si. O ser-para-o-fim diz, existencialmente: ser para o fim. O mais extremo ainda-não tem o carácter de algo, *para o qual* o ser-aí *está* [*se comporta e se relaciona*]. O fim está antes para o ser-aí. A morte não é um ainda não disponível, não uma última carência, reduzida a um mínimo, mas, antes, uma *iminência*."<sup>54</sup> A característica do limite, aqui, tão necessário quanto a todo o pensar reflexivo, é a sua iminência, e a interpretação existencial do limite reflexivo, pela qual fica interdita a constituição duma totalidade que não seja pragmaticamente resolúvel no cuidado existencial do ser-no-mundo.

A relação do ser-aí não é a si mesmo, estando a sua possibilidade tingida pelo modo do comportamento e da relação ao seu próprio ser,<sup>55</sup> que é existência constitutivamente inacabada.

Esta relação é de desproporcionalidade, em que a porção que ao ser-aí cabe não lhe está em cada caso disponível. Ele não dispõe de si porque não se põe a si, mas é simplesmente posto, e isso que lhe falta não é determinável, mas atinge inteiramente o seu modo de ser, tingindo-o de

<sup>53</sup> Cf. *Suz*, 284-285.

<sup>54</sup> *Ib*, 250.

<sup>55</sup> E. TUGENDHAT (*Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt, 1989<sup>4</sup>, esp. 20-21, 31, 188-189) compreende esta relação que não é rigorosamente a si, mas ao seu ser, linguisticamente como relação em que o sujeito não é acessível como coisa presente, mas sempre como função proposicional de ser ou dizer ou pensar isto ou aquilo. E, por tal modo, a relação é sempre a tais funções de ser, etc., jamais a algo presente e disponível para a reflexão filosófica. Para a relação reflexiva ao próprio ser, na expressão "es geht um," acima referida, v. *ib*. 172-173. Em sentido convergente, K. CRAMER, "Über Kants Satz: Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können" (in CRAMER, FULDA, HORSTMANN e POTHAST (eds.), *op.cit*, 167-202), explicita a denominada apercepção, em Kant, como pensamento proposicional e exclusivamente funcional, que não pode receber conteúdo intuitivo ou, sequer, representado com sentido (cf. 191, 192n., 202).

disposições afectivas que são reflexivamente definitivas, porque afectam de modo original – existencialmente – o seu próprio ser. A mortalidade, cujo cumprimento lhe é iminente, e está já antes mesmo de estar, marca a reflexão do eu que se interessa e se vê sempre em jogo, e constitui, por conseguinte, a intrusão da temporalidade no cerne da subjectividade, de tonalidades existenciais e, logo, afectivas que tornam a relação a si desproporcional. Esta desproporcionalidade diz que o pensante só se pensa a si ante uma determinação do sentido do ser que não lhe está disponível, mas pela qual ele é absolutamente afectado. E retomando o contraponto com o texto mais tardio, e que primeiro referimos, sobre "*Que se chama pensar?*", o homem não produz a guardância do ser que lhe é confiada, mas apenas "habita o aberto" onde se reúne e guarda o a-pensar.<sup>56</sup>

## 6. O aprender a pensar

A desproporcionalidade assim enunciada da relação a si por intermédio da relação sempre prévia à matéria do mundo a que se atende, faz com que a aprendizagem do pensar constitua um modelo privilegiado para a sua determinação. O ensinar não é disposição de materiais e acções que conduzem à simetria duma relação da consciência de si a si própria, a partir dum reconhecimento e reciprocidade simétrica que começa por ser exterior,<sup>57</sup> mas aprender é lançar-se na corrente,<sup>58</sup> hoje, na esteira da própria retirada do a-pensar, que nos arrasta.<sup>59</sup> Este aprender a deixar-se ir na corrente e na esteira do que se retira que constitui o pensar na sua própria aprendizagem, está já para além do fim do pensar filosófico, como libertação do espírito de vingança, por ressentimento contra o tempo que passa,<sup>60</sup> mas está ainda no próprio termo da filosofia, ao resolver o sendo na vontade de poder e no eterno retorno do mesmo, afix-

<sup>56</sup> HEIDEGGER, *WhD*, 97. A leitura do principal da obra de Heidegger sobre o pano de fundo do pensar está já feita por W. RICHARDSON, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought* (The Hague, 1974<sup>3</sup>), onde, entretanto, a noção de "thought" é mais amiúde objecto de levantamento do que reflectida (cf., no entanto, 21, 80ss., 103, 478-482). V. tb. D. HALLIBURTON, *Poetic Thinking* (Chicago/London, 1981, esp. 214-216), para uma apresentação do pensar e também da sua aprendizagem (113ss.), sem considerar, porém, senão de modo muito restrito a sua vertente reflexiva.

<sup>57</sup> Para uma caracterização desta relação reflexiva na educação cf. o nosso estudo "Sobre o Papel do juízo Reflexivo em Educação. O Conceito de Formação em Fichte", *Philosophica* 5, (1995), 35-66.

<sup>58</sup> "O que, e.g., "quer dizer" nadar, não aprendemos por um tratado sobre o nadar. O que quer dizer nadar é apenas o salto na corrente que nos diz" (*WhD*, 9).

<sup>59</sup> *Ib.*, 5.

<sup>60</sup> O comentário é naturalmente a Nietzsche, entendido como o culminar da metafísica ocidental (*Ib.*, 36-37).



nal, presentificação absoluta.<sup>61</sup> O ensinar é, pois, não transmitir "conhecimentos úteis," mas apenas fazer e deixar aprender,<sup>62</sup> a partir do salto na própria corrente da temporalidade originária do sentido do ser.

"Espera, eu já te ensino o que quer dizer obedecer!" A frase, dita pela mãe ao seu filho, poderá esclarecer, de modo directo,<sup>63</sup> a partir da própria relação pedagógica e de audição, e sobre o solo etimológico, o que mais propriamente caracteriza o pensar. Neste aprender a pensar, o querer dizer, o significado apreende-se ao se *ouvir* (*hören*) como *obedecer* (*hören, gehorchen*) e, assim, *pertencer* (*gehören*) àquilo que à sua essência pertence.<sup>64</sup> (Esta pertença não é, entretanto, ocasional, mas decisiva, como copertença original entre ser e homem.<sup>65</sup>) Sentimo-nos assim, no ouvir, *obrigados* (*hörig*)<sup>66</sup> ou, como dizemos também em português, *reconhecidos* (mas aqui não simétrica e comutativamente, numa lógica de identidade e diferença) e *agradecidos* (*dankbar*), e só por isso em estado de *pensar* (*denken*) o pensável (*denkbar*). É que "o agradecimento ("Dank") é mais originário que o pensar ("Denken"), porque começamos por receber a dádiva da nossa essência, dom que é o pensar."<sup>67</sup> A reflexão é, pois, relação de reconhecimento, pelo pensar, a isso que Heidegger denomina o "envio"<sup>68</sup> que antes de toda a reflexão lhe conferiu a própria essência. É ao "envio," que haverá, no pensar, que ouvir e obedecer.

## 7. A reflexividade limitada

A reflexão deixa de ser pois auto-referente, tornando-se cor-responsável. Aquilo que a partir do seu objecto para ela retorna não lhe é reconhecível, senão como dádiva ou oferta. Isto tem o significado essencial de que a reflexividade perde qualquer função privilegiada, por exemplo, a de acesso a um plano de normatividade orientadora, ou de fundamentação ontológica ou ética. Ao cair este plano, cai, igualmente, a ideia duma reflexividade fundadora, descobridora, actuante, substituída pela guardância e aguardar na correspondência do destino propiciador. O ideal de

---

<sup>61</sup> *Ib.*,

<sup>62</sup> *Ib.*, 50.

<sup>63</sup> *Ib.*, 19.

<sup>64</sup> *Ib.*

<sup>65</sup> Cf. *ib.*, 13.

<sup>66</sup> *Ib.*, 93.

<sup>67</sup> *Ib.*, 94.

<sup>68</sup> *Ib.*, 8.



autonomia exigia a rigorosa auto-referência da reflexão, mesmo na total alienação e perda de si própria. A autonomia desaparece numa aprendizagem universal que configura o pensar memorial.

O que neste panorama se evidencia como de difícil interpretação é a afirmação de que esta dádiva não é um estranho ao pensar.<sup>69</sup> Esta familiaridade é um elemento necessário da reflexividade que deve surgir recuperado, para que o pensar possa encontrar a sua correspondência à dádiva que lhe é feita. Esta reflexividade é, pois, a da familiaridade do mesmo modo reconhecida, por exemplo, na apreciação estética, que diz, no essencial, o mesmo: "a beleza é um envio da essência da verdade, com o que verdade quer dizer: o desocultar do que se oculta a si."<sup>70</sup> O que surpreende é a adequação a nós disso que ouvimos e aguardamos. O simples apreender o que se dá, e reconhecê-lo como dádiva, requer uma reflexividade, mas limitada e desviada de modo tal que fica interdito medi-la por parâmetros.

E será aqui inevitável uma referência ao significado histórico, ou epocal que essa dádiva para Heidegger assume, na medida em que é desta interdição e interrupção da reflexão, que resultará justamente o esvaziamento da ideia de crítica e da modernidade em geral, e mesmo já, e.g., do seu gérmen na congenialidade platónica da alma às formas inteligíveis. E é este des-velamento, onde a verdadeira relação entre o termo (velamento) e a sua negação (des-) não é acessível, a não ser num regime de idêntico des-velamento, que justamente autoriza, e prevê, a tese da radical cegueira colectiva – e ontológica – da humanidade moderna, e histórica, em geral. Segundo o pensar memorante, a modernidade não chegou, propriamente ao fim, mas nunca existiu, porque o "ainda não pensamos"<sup>71</sup> é, na verdade, 'ainda não pensámos,' ou seja, 'nunca pensámos,' justamente porque sempre reflectimos, e, por isso, o modo de acesso do absoluto à consciência não pôde ser jamais senão o da ruptura. Contraposto à ruptura reflexiva da contiguidade do ser como modo como se apreende o absoluto, – para a qual a modernidade, enquanto descoberta e desenvolvimento da razão por si própria como auto-finalizada e autónoma será retomada sempre que a noção de emancipação e do "pensar por si próprio" devam receber significado,<sup>72</sup> – contraposto à ruptura reflexiva, no

---

<sup>69</sup> *Ib.*

<sup>70</sup> *Ib.* Note-se como a apreciação estética é, em Kant, como acordo das faculdades, função privilegiada da reflexão na forma da faculdade de julgar.

<sup>71</sup> *WhD*, 2.

<sup>72</sup> O carácter transcendental da recordação histórica é reconhecido por Kant para determinados acontecimentos de especial significado moral para a humanidade. Assim, a

memorar aprende-se o ser na negação da relação simétrica consigo mesmo, não na luz que se espelha no especulativo, mas na que se espalha ("gießen") como dádiva que cumpre, somente, agradecer.<sup>73</sup> Ao pensar já não cabe o acontecimento *histórico*, que se traduz no acto de pretensa intuição de si, mas a sua comemoração.

O projecto e teatro históricos da metafísica constituem, é certo, um "acontecimento,"<sup>74</sup> mas não onde o homem se possa historicamente reflectir e reconhecer. Trata-se antes dum acontecimento negativo, de retirada do ser, onde, relativamente a este, nada, na verdade, se passou, a não ser um esquecimento, um vazio, um não-ser. Que esse não-ser tenha sido, e seja ainda, que esse não-lugar tenha tido lugar é indiferente para o memorar que, se não o pode admitir, também não o pode recusar,<sup>75</sup> sendo, na ausência da reflexão crítica, a aceitação quietista resultado natural da noção de dádiva da essência.<sup>76</sup>

A reflexividade, em cada caso interferida pelo "ainda não" dum ser de modo "precursor," e duma temporalidade que faz intervir a cada momento o fim, numa figura em que a completação "apropriada" da rela-

---

respeito do acontecimento histórico da "*Evolution einer naturrechtlichen Verfassung [...] welche nicht kriegssüchtig sein kann [...], die sich ein Volk selbst nach allgemeinen Rechtsprinzipien geben würde,*" afirma Kant: "*ein solches Phänomen in der Menschgeschichte vergift sich nicht mehr*" (*Der Streit der Fakultäten*, A 148-149).

<sup>73</sup> Cf. "Das Ding" (in *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954), 167s.

<sup>74</sup> Embora o a-pensar se tenha simplesmente retirado e recuse a chegada, esta "retirada é acontecimento propício" ("Entzug ist Ereignis," *WhD*, 5). Porque "das Ereignis des Entzugs könne das Gegenwärtigste in allen jetzt Gegenwärtigen sein und so die Aktualität alles Aktuelle unendlich übertreffen," (*ib.*) a actualidade constitui o vazio dessa retirada, e não a possibilidade duma perspectiva investigadora ou eventualmente superadora do passado histórico.

<sup>75</sup> Merecerá atenção para além da referência que aqui podemos fazer à questão, que a equiparação da *substância* com o *sujeito* que, diferentemente de Hegel, Heidegger considera ser exclusivamente *etimológica* e *funcional*, conduz à negação do facto da modernidade (cf. *SuZ*, 46; explicitamente, v. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, 175: "[...] *die philosophische Umwendung der neueren Philosophie ontologisch grundsätzlich gesehen gar keine war*"). Porque em sentido verilóquio – da verdade ontológico-aletheica – sujeito e substância são a mesma palavra, a função é a mesma, e o sentido é, então, o mesmo: o ser como presença. A essência da modernidade, o *acto* da reflexão é, para a ontologia heideggeriana, ou epifenomenal, ou um aprofundamento que, afinal, apenas agudiza uma mesma lógica desertificante do pensar. Para uma exposição das origens do pensamento heideggeriano, numa época e conceptualização entre crise de secularização e reacção, cf. M. B. PEREIRA, "Tradição e Crise no Pensamento do Jovem Heidegger" (in *Biblos*, LXV (1989), 293-375), passim, esp. 296s., 299, 310-311, 359, 372-375. Cf. tb. IDEM, "Hermenêutica e Desconstrução", *Rev. Fil. de Coimbra*, 6 (1994), 229-292.

<sup>76</sup> Cf. o comentário crítico de L. FERRY, *Philosophie politique*, 2 (Paris, 1984) 106-107.

ção a si<sup>77</sup> é *precisamente* a decisão de assumir a estranheza total do fim para o ser-aí, vai encontrar uma nova formulação, em que se mantém, entretanto, o mesmo "ainda não," agora explicitado como característica também duma era do pensar histórico.<sup>78</sup>

O ainda-não deste fim somente a partir do qual o ser-aí pode refletir e autenticamente estar em jogo, ressurgue, no plano do pensar historial na afirmação de que "ainda não pensamos."<sup>79</sup> E, justamente, a mesma estrutura de uma reflexividade apenas possível por intermédio duma relação que nos é fundamentalmente estranha ou, sobretudo, ausente, pois que tem o ser como Mestre ausente, não pensamos "ainda" porque é o a-pensar que se retira, que se retirou.<sup>80</sup> Todo o lugar histórico e conceptual da reflexão, da lógica, do conceito e da representação são considerados, antes, caminhos de perda.

A prioridade fenomenológica e hermenêutica é, pois, deslocada da abstracção, do presente que está disponível ("*vorhanden*") à conceptualização, que vai comparar diferenças e semelhanças por desbaste de elementos individuais, para aquilo de que se cuida na nossa circunspecção ("*Umsicht*"), i.e., para aquilo que está à mão ("*zuhanden*"). E isto que está à mão determinará o pensar como "o trabalho manual distinto,"<sup>81</sup> num exemplo que é significativo da prioridade fenomenológica e pragmática já referidas. Mantém-se, pois, aquilo que se tem à mão e, por isso, o pensar é "trabalho manual" que responde porém, em primeiro lugar, não à técnica ou à experiência que confere forma ao material, mas

---

<sup>77</sup> Veja-se que o *critério* de sentido será, em *Ser e Tempo*, ainda mantido, em estruturas "quasi-transcendentais", em última instância nos conceitos de "próprio" ou "autêntico," segundo a análise de K.-O. APEL, "Heidegger e a Filosofia Transcendental" (in *Rev. Port. Fil.*, 45 (1989), 457-458); cf. *SuZ*, 234. A evolução posterior do pensador da Floresta Negra será caracterizada como "esquecimento do lógos" (ib., 459), e da reflexão (*Transformation der Philosophie*, I, 247, 273-274). Para o esquecimento da prática como ponto focal de múltiplas perspectivas críticas, v. os estudos de D. BOURG, J. POULAIN, A. KELKEL ou J. ROGOZINSKY, in J. POULAIN (eds.), *Penser après Heidegger* (Paris, 1992, esp. 45, 73-75, 148-149, 164.). Radicais são os apontamentos críticos de V. HÖSLE (*op.cit.*, 89, 93) que considera, primeiro uma impossível "filosofia transcendental finita," mais tarde, uma "superstição do destino" – mas que considera, em contrapartida, inestimável a importância do contributo de Heidegger para a filosofia da técnica (IDEM, "Heideggers Philosophie der Technik", *Wien. Jahrb. Philos.*, 1991 (23), 37-53. Cf. e.g. 39, 44-45).

<sup>78</sup> Sobre o necessário fundamento histórico da(s) ontologia(s) v. tb. *Die Frage nach dem Ding*, § 10, esp. GA 41, 40s.

<sup>79</sup> *WhD*, 1ss.

<sup>80</sup> *Ib.*, 4-5.

<sup>81</sup> *Ib.*, 53.

estabelece antes a "relação à madeira,"<sup>82</sup> onde residem as "formas dormentes" da matéria. No encontro com a árvore, de onde provém a matéria, o aprender pensante não se confunde com o apreender reflexivo, pois no pensar se trata de, pela primeira vez, fazer aquilo que o conceber nunca fez: deixá-la onde está.<sup>83</sup> O trabalho do pensar é comparado ao trabalho do marceneiro, cuja mais essencial característica é, em primeiro lugar, "a relação à madeira."<sup>84</sup> Madeira diz-se "*Holz*", ou "*hylé*", o bosque, a floresta, a sua madeira ou matéria. O pensar vai procurar-se no caminho silvestre, onde o seu significado mais facilmente pode ser, no entanto, o da perda do próprio caminho na madeira ou no bosque que, circundando-o, o constitui.

## 8. Aprender a aprender e o significado do significado

O paralelo entre os dois modelos de que nos ocupamos é, por uma vez estabelecido por Heidegger, de modo explícito, embora com um significado ambíguo. Existe algo de comum entre a abertura pensante e a ruptura reflexiva, entre o pensar, por uma lado, numa época ainda, e já, a-chegar, como "preparação" e "abertura" à manifestação do ser, e, por outro lado, a reflexividade da consciência de si moderna. Esta consciência, caracterizada pela ruptura constitui, assim como o pensar, ocasião para a irrupção daquilo que ultrapassa a sua reflexão sobre si mesma, ou seja, ela é lugar para a "admissão do absoluto."<sup>85</sup>

Este paralelismo parece conferir à ruptura reflexiva não só o já tradicional significado de velamento metafísico do ser, mas também admitir, no rompimento do eu, a sua própria destruição, e o corresponde desvelamento do ser. O motivo de tal paralelismo, que compara reflexão e pensar, poderá encontrar-se em dois momentos de reflexividade que o pensar memorativo não dispensa; a prioridade hermenêutica da questão; e o aprender a pensar como modelo universal para a disponibilidade para a manifestação referida.

Partindo do segundo momento, e retomando o modelo assimétrico da relação reflexiva, cuja importância vimos decorrer da desproporcionalidade da relação a si, o ensinar é entendido como "aprender a aprender,"<sup>86</sup> em que à reflexividade, pela heteronomia característica da relação

<sup>82</sup> *Ib.* 54.

<sup>83</sup> *Ib.* 18.

<sup>84</sup> *Ib.*, 54.

<sup>85</sup> *Ib.*, 34.

<sup>86</sup> *Ib.*, 50.

de aprendizagem, está justamente retirada qualquer autonomia. Nesta medida, não deve haver, em sentido fundamental, ensinar, porque não há lugar de reflexividade cumprida à qual se pudesse pretender fazer aceder o aprendiz. O pensar não pode ser senão aprendizagem, e o saber não é senão, por conseguinte, aprendizagem reflectida.

E é por uma tal reflexão, que não pode ir jamais além duma estrutura hermenêutica *questionante*, que o próprio significado do significado – o critério de sentido – será reflexivamente retrovertido na questão 'que quer dizer „querer dizer“?' Tal é a reflexão necessária, para que se possa ouvir o significado, o "querer dizer" do pensar. A síntese etimológica remete o significado do pensar ao "agradecer" ou devoção, em que a reflexão, como reconhecimento, pertence a uma submissão pedagógica, onde a reflexão só pode ser questionante e hermenêutica.<sup>87</sup> E, se no questionar ocorre um aspecto reflexivo, e de transcendentalidade – o questionar possui um aspecto formalmente universal e necessário – a resposta virá, porém, em cada caso tanto revelada quanto oculta por constituições linguísticas e epocais.<sup>88</sup>

Se o significado do pensar era determinado por uma síntese etimológica em que o "querer dizer" ou o "chamar" ("*heißen*") é reconduzido à chamada, convocação, comando ("*Geheiß*"), que ao homem se dirige e o chama a manter-se na sua essência, a resposta possível não deixará de ficar, entretanto, pendente da reflexividade própria do "que se chama chamar," ou "quer dizer querer dizer," "significa significar," i.e, do projecto que se efectiva necessariamente a partir da possibilidade aberta pelo hiato que resulta da duplicação reflexiva. Se a reflexão parece dizer apenas "eu = eu," já o seu primeiro crítico nela lia principalmente "eu deve ser = eu" ou, mais rigorosamente afinal, "eu não é = eu."<sup>89</sup> É, pois, na duplicação que a reflexão efectua que se pode originar a não-identidade, a não-conformidade e, afinal, a instância crítica e correctora do significado e das interpretações.

<sup>87</sup> A partir de HEIDEGGER (*SuZ*, 151-153 ) surge, em GADAMER (*Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1960, 261ss.) a necessidade de partir, sempre, de pressupostos, dos quais uma das mais relevantes formas é a noção de que é necessário dispor, em cada caso, de uma questão (344ss.). A questão heideggeriana, e transcendental, é no entanto, mais fundamentalmente, a do significado do próprio sentido.

<sup>88</sup> Observe-se como a noção de "época" deriva mesmo duma epoché do próprio ser, da sua suspensão e retirada (e.g. HEIDEGGER, "Der Spruch des Anaximander," in GA, 5, 337-338). Cf. J. DERRIDA, *De l'esprit. Heidegger et la question* (Flammarion, Paris, 1990, 115n.), a detecção da co-originalidade da pergunta reflexiva e do solo ontológico e existencial. É esta co-originalidade que faz da transcendentalidade da questão um dado existencial.

<sup>89</sup> HEGEL, *Differenzschrift*, GA,

## 9. Conclusão

O modelo reflexivo do pensar é, nestes termos, abandonado por Heidegger, a partir dos princípios da ontologia fundamental de *Ser e Tempo*. O "*Dasein*" não se pode confundir com o sujeito,<sup>90</sup> porque o seu movimento reflexivo só pode ocorrer a partir da sua determinação ek-sistencial, definida como um estar fora de si.<sup>91</sup> A sua visibilidade não é função de um retorno a si, que a poderia reconstituir como reciprocidade consigo própria, e mediá-la também pela reciprocidade, esta sim, já plenamente reflexiva, com o outro. O momento da auto-mostração em *Ser e Tempo* é, desde logo, caracterizável pelo cuidado e interesse pelo próprio ser, numa expressão existencial, cuja importância decisiva é a de não ter significado originalmente reflexivo, mas desocultador.

Assim como para o modelo reflexivo, também a visibilidade desocultadora se suporta a partir de limites e, consequentemente, da finitude. O negativo, o nada, o ser-para-a-morte desempenham, pois, a função de mostruário<sup>92</sup> que desoculta o ser próprio do ser-aí, e o encaminham para o seu assumir resolutivo da finitude. A própria ideia de "*Existenzialien*" como estrutura possibilitando do ser que faz do limite não uma referência a si, mas o privilégio do "estado", na "disposição afectiva" (*Stimmung*), "situação" (*Befindlichkeit*),<sup>93</sup> estado que é apenas mostração "no meio de", no "elemento" como o fundamental.<sup>94</sup> O "*fundo*" heideggeriano,

<sup>90</sup> Cf. e.g. Einleitung zu "Was ist Metaphysik?", in GA, 9 [=WiM], 375: "[D]ie Existenz besteht weder im Selbstsein, noch bestimmt sie sich aus diesem. [...] Alles Bewußtsein setzt die ekstatisch gedachte Existenz als die essentia des Menschen voraus [...]" Cf. tb. F. VON HERMANN, *Dasein und Subjekt*, Frankfurt a.M., 1974, 41-42. Tb. IDEM, "Fichte und Heidegger. Phänomenologische Anmerkungen zu ihren Grundstellungen" (in GUZZONI, RANG e SIEP (eds.), *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx*, Hamburg, 1976, 231-256), onde igualmente a partir do ponto de vista ontológico, a originalidade duma "existenciale Seinsart" (249) determina que a autonomia das acções transcendentais chegue sempre "demasiado tarde" (253-254) para que possa definir princípios ontológicos e/ou existenciais. Cf. *SuZ*, 46, 303, 366.

<sup>91</sup> IDEM, *Dasein und Subjekt*, 10, 21. Cf. em HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus* (GA, 9 [=BuH], 323-324): "Das Stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die Ek-sistenz des Menschen. Nur dem Menschen eignet diese Art zu sein. Die so verstandene Ek-sistenz ist nicht nur der Grund der Möglichkeit der Vernunft, ratio, sondern die Ek-sistenz ist das, worin das Wesen des Menschen die Herkunft seiner Bestimmung wahr." Tb. *WiM*, GA, 9, 374.

<sup>92</sup> Veja-se a "essência da existência" como o "pensar conjuntamente" o "estar-dentro na abertura do ser" e o "perseverar no extremo (ser para a morte)" (*WiM*, loc.cit.).

<sup>93</sup> Cf. e.g. *ib*, GA, 9, 110: "Die Befindlichkeit der Stimmung enthüllt nicht nur je nach ihrer Weise das Seiende em Ganzen, sondern dieses Enthüllen ist zugleich – weit entfernt von einem bloßes Vorkommnis – das Grundgeschehen unseres Da-seins."

<sup>94</sup> Cf. *BuH*, GA, 9, 316: "Dieses [sc. das Denken] geht zu Ende, wenn es aus seinem Element weicht. Das Element ist das, aus dem her das Denken vermag, ein Denken zu sein. Das Element ist das eigentlich Vermögende: das Vermögen. Es nimmt sich das



diversamente do "*princípio*" reflexivo e transcendental, constitui, efectivamente, determinação pelo meio. Que esta determinação pelo meio, seja determinação pelo meio fundamental da constituição ek-sistencial do ser-aí e, portanto, apelando a um método fenomenológico, defina a verdade como desocultação, e evite sucumbir à acusação de relativismo, não altera em nada o seu carácter de determinado pela intervenção de um outro mestre que, na ausência de reciprocidade reflexiva, apenas por intermédio de um apelo ao destino se pode tornar compreensível que não seja um "estranho ao pensar."<sup>95</sup> A propósito desta estranheza, e sem procurar reconstituir a questão pelo acordo do pensar com o ser previamente cindidos, a questão a levantar é se não é, efectivamente, impeditiva do reconhecimento do ser como próprio, e então, igualmente como propício para o pensar, a sua determinação como "agradecimento" ("*Danken*"). Tal determinação confere, é certo, a possibilidade de substituir o incompreensível escândalo por "ainda não se ter demonstrado a existência do mundo exterior,"<sup>96</sup> pela proximidade do habitar, a familiaridade, que supõe o meio propício como condição genética. A questão que, para a reflexão, é infinita é, no entanto, pelo reconhecimento do pensar: justamente no "abrigo" ("*Hut*") do que propicia, não necessita o pensar, como correspondência ("*Entsprechung*") ao ser, de perguntar sempre, afinal, de modo transcendental, acerca do que 'significa significar,' reconstituindo-se, pois, um modelo reflexivo, e mesmo, um espírito ("*Geist*")<sup>97</sup> – i.e. um domínio do ser configurado, simultaneamente, como *autónomo* e auto-desocultador?

As pedras da metafísica "destruída" que na reconstrução memorativa do pensar são reutilizadas deixam sempre, conforme se viu, as suas marcas reflexivas, em especial na pergunta pelo significado último, pelo significado do significado, e pelo questionamento infinito, sendo, no entanto, abandonada a condição essencial do modelo reflexivo, que nesta duplicação da pergunta busca encontrar a possibilidade de acesso a um plano de fundação normativa e orientação crítica para o pensar e o agir. E é, por sua vez, a possibilidade de acesso a esse plano que permite ligar o modelo reflexivo à noção prática de intersubjectividade e, também, de dialogia entre parceiros *reciprocamente autónomos*.<sup>98</sup> Para além da

---

Denken an und bringt es so in dessen Wesen."

<sup>95</sup> *WhD*, 8.

<sup>96</sup> *StZ*, 203.

<sup>97</sup> V. DERRIDA, *op.cit.*, sobre a infinidade reflexiva da questão (20, 30). Sobre a duplicação ambígua do espírito que cabe à filosofia de Heidegger, v. 69.

<sup>98</sup> A ligação entre reflexão e dialogia não poderia ser aqui desenvolvida, mas encontra-se explícita, a partir de perspectivas muito diversas, mais uma vez em autores como Fichte ou K.-O. Apel (v. n. 43 supra). Cf. e.g. FICHTE, *W.L. 1804*<sup>2</sup>, GA II.8, 230s.:



constatação, feita por Heidegger,<sup>99</sup> de que a comunidade humana possui um modo de ser que lhe é específico, o reconhecimento reflexivo e dialéctico da identidade e diferença próprias na alteridade, deverá permitir reconhecer o estranho também como próprio.

Assim, ao passo que a reflexão buscava no acto de apropriação do seu objecto, por via do conceito, a constituição de si própria, e do sentido em geral, o pensar entende a sua constituição própria, questionante ou correspondente, como manifestação de um sentido que ele tão-somente recebe. O solo comum sobre o qual se pensa e dialoga é, para a reflexão, a autonomia do conceito, ou seja, uma autonomia em que o acolher é conceber, para o pensar esse solo significa a pertença a uma essência "sempre já" ("je schon...")<sup>100</sup> doada. Se autonomia e pertença se completam, a possibilidade do diálogo pensante não é, todavia, compatível com algum predomínio unilateral da pertença ou duma obediência essencial.

É talvez consensual supor que o ouvir dialógico só recebe significado ao aceder à reciprocidade, ainda que parta, como Heidegger aponta, de um solo ontológico em que o ouvir somente se torna pensar quando determinado pela obediência – como que de uma infância, sem voz, do diálogo. E é a esta reciprocidade, propiciada pela reflexão, entre os mortais e mesmo entre estes e o divino que lhes é dado, que parecem aludir os versos de Hölderlin, cuja última palavra, todavia, na leitura que deles faz, Heidegger não chega a abordar.

"Mas as leis que valem entre os amantes,  
As leis da bela reconciliação, são então válidas  
Desde a terra até ao alto do céu.  
E o Pai já não reina lá em cima sozinho.  
E há outros ainda ao seu lado.  
Muito aprendeu o homem.  
Dos celestes muitos nomeou,  
Desde que somos um diálogo  
E podemos ouvir uns dos outros."<sup>101</sup>

---

"wir sind daher das Eine ungetheilte Sein selber [...]; [...] das Ich ist Sein; welches Ich wir nun auch, in der Aussicht auf eine Theilung in ihm *Wir* nennen können."

<sup>99</sup> Cf. *SuZ*, 118.

<sup>100</sup> *SuZ*, 81, 145. Reflexão, diálogo e amor poderiam em breves palavras assim articular-se: "Nur affirmative intersubjektive Beziehungen sind sowohl transitiv als auch symmetrisch. Ebendeswegen haben sie Reflexivität zur Folge – das Resultate einer symmetrischen und transitiven relation ist Einheit mit sich selbst. Doch kann die intersubjektive Relation, wenn sie der höchste Punkt sein soll, nicht bloßes Mittel, sie muß Selbstzweck sein. Eine symmetrische und transitive Relation, die sich als Selbstzweck weiß, ist aber die Liebe." (V.HÖSLE, *Die Krise der Gegenwart*, 219)

<sup>101</sup> "Die Gesetze aber, die unter Liebenden gelten,/ Die schönausgleichenden, sie sind

## ABSTRACT

THINKING AND REFLECTING.  
ON THE REFLECTIVE MODEL OF THOUGHT IN HEIDEGGER

If it is possible, according to Heidegger, to find ontology as the core of transcendental-reflective philosophy, this paper argues, paying special attention to the course of lectures "Was heißt Denken?", that the reflective model is also present in Heidegger's "memorial thought." Comparing then some main features of memorial thought and idealistic reflection, it tries to determinate briefly the meaning of reflection as laid down by philosophers as Kant and Fichte, and to find its role in Heidegger's thought.

Main conclusion is that a thought which undertakes to understand itself and its dialogue with others can not dispense with a reflective moment.

---

dann allgeltend/ von der Erde bis hoch in den Himmel./ Und der Vater thront nun nimmer oben allein./ Und andere sind noch bei ihm./ Viel hat erfahren der Mensch. Der Himmlischen viele genannt./ Seit ein Gespräch wir sind/ Und hören können voneinander." Tradução de Paulo Quintela (alterada num ponto), in HÖLDERLIN, *Poemas*, Coimbra, 1959<sup>2</sup>, 301. Para a leitura de Heidegger, v. *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, GA, 4, 38-40. J. GREISCH (*op.cit.*, 372), no entanto, justifica a omissão comentando: "L'entretien" [Gespräch] entraîne au-delà de l'opposition banale du monologue et du dialogue. La question véritable est: d'où se déploie l'entretien que permet au moi et au toi de se reconnaître et de se retrouver?" Em última instância, a resposta à questão está não na identidade e diferença reconhecidas, mas no acontecimento propiciador (Ereignis) do dizer (Sage) (376-377). "*Nada há de dialógico*," então, originariamente, nestes últimos versos (111), mas somente uma remissão à "temporalidade originária," à "abertura da história," ao "acontecimento da palavra" e, afinal, fundamentalmente, ao dizer poético (111-112).

## O PROBLEMA DA TOLERÂNCIA NA FILOSOFIA POLÍTICA DE JOHN RAWLS

*Alexandre Franco de Sá*

A filosofia política de John Rawls desenvolve-se, antes de mais, pela tentativa de circunscrição da esfera do político propriamente dito. Se é possível dizer que o homem não se constitui enquanto homem senão na medida em que surge em sociedade, pode-se também dizer que a existência social do homem se concretiza de muitos modos. Assim, é no seio das várias formas de sociedade possíveis que se torna necessário determinar a sociedade política na sua especificidade. Ao contrário de uma mera associação, a qual por natureza não abrange toda a existência daquele que a integra, a sociedade política abrange o homem na sua vida completa, ou seja, ela surge como uma forma fechada de sociedade na qual o homem entra pelo simples facto do seu nascimento e sai exclusivamente pela sua morte. Por outro lado, uma associação pressupõe, por parte daqueles que nela se associam, a existência de interesses, de objectivos ou de modos de compreender a vida comuns, cuja partilha motive a sua própria constituição. Não pode haver uma associação no pleno sentido do termo sem a existência de afinidades entre os sujeitos que nela se associam. Segundo Rawls, a sociedade política deve determinar-se enquanto tal justamente pela necessidade de prescindir das afinidades entre os sujeitos associados como fundamento da sua constituição.

No entanto, é possível a uma teoria política, opondo-se à concepção de Rawls, exigir como fundamento de uma sociedade política a partilha de determinados valores e formas de compreender a vida, a partilha, por

exemplo, de determinadas formas de compreensão moral, cultural, filosófica ou religiosa do mundo. Aliás, ao longo da história, os Estados modernos consolidam-se enquanto tal através da uniformização das *visões compreensivas* do mundo daqueles que nele coabitam. A homogenização religiosa que levou à expulsão e à conversão forçada dos judeus em Espanha e Portugal ou, mais tarde, à expulsão dos protestantes de França é o exemplo que privilegiadamente ilustra o processo de consolidação dos Estados europeus modernos. O problema da tolerância surge então, como objecto de tematização explícita, situado neste contexto de consolidação dos Estados europeus. E as posições que diante dele são tomadas resultam precisamente da diferente consideração do perigo que a defesa das liberdades individuais representaria para a unidade do Estado e, consequentemente, para a paz e para a segurança que só esta mesma unidade permite. É assim que Hobbes toma partido pelo direito do Estado à intolerância, ao escrever: "compete à soberania ser juiz de quais as opiniões e doutrinas que são contrárias à paz, e quais as que lhe são propícias. E, em consequência, de em que ocasiões, até que ponto e o que se deve conceder àqueles que falam a multidões de pessoas, e de quem deve examinar as doutrinas de todos os livros antes de serem publicados. Pois as acções dos homens derivam das suas opiniões, e é no bom governo das opiniões que consiste o bom governo das acções dos homens, tendo em vista a paz e a concórdia entre eles"<sup>1</sup>. E, por outro lado, da parte dos defensores das liberdades individuais, como é o caso de Locke, Espinosa ou Rousseau, a reivindicação do direito à liberdade de consciência, de pensamento e à liberdade religiosa era acompanhada pelo reconhecimento do seu carácter privado e pela necessidade de os membros de uma sociedade política participarem das visões compreensivas do mundo e das formas de culto públicas que o Estado entendia como suas. Por outras palavras, ao mesmo tempo que alguns filósofos modernos procuram preservar a inviolabilidade do privado face ao público, ou seja, o direito de cada um, na sua esfera privada, compreender o mundo da forma que lhe parecer mais adequada, eles não podem deixar de compreender o domínio público como assente na partilha de um determinado conteúdo cultural e religioso, ao qual ninguém se poderia publicamente furtar.

À sociedade assente na partilha de uma visão compreensiva chama Rawls *comunidade*. A comunidade é assim "uma sociedade governada por uma doutrina compreensiva religiosa, filosófica ou moral partilha-

---

<sup>1</sup> Thomas HOBBS, *Leviatã*, trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, Lisboa, INCM, 1994; p.152.

## 8. Aprender a aprender e o significado do significado

Este paralelismo parece conferir à estrutura reflexiva nãó só o caráter, como assegurar que uma sociedade política, no sentido em que Rawls usa o termo, se constitua enquanto sociedade propriamente dita<sup>10</sup>. Eis os desdobramentos a que a concepção de Rawls de uma sociedade política não comunitária tem de dar resposta. O motivo de tal paralelismo, que compara reflexão e pensar, poderá encontrar-se em dois momentos de reflexividade que o

A caracterização por Rawls da sociedade política como supra-partidária, baseada em princípios de justiça, não dispensa o pensamento memorialístico: não dispensa: a prioridade hermenêutica da questão, e o aprender a pensar como modelo universal para a disponibilidade para sociais, implica já que esta se determine através da pluralidade de doutrinas compreensivas que no seu seio cooperam. E tal pluralidade abre já

Partindo do segundo momento, e retomando o modelo assimétrico a possibilidade de caracterização da sociedade política em articulação da relação reflexiva, cuja importância vimos decorrer da desproporção com o problema da tolerância. Com efeito, se a sociedade política pode naturalidade da relação a si, o ensinar é entendido como "aprender a aprender" no seu seio várias comunidades que cooperam entre si, tal significar, em que a reflexividade, pela heteronomia característica da relação que esta pluralidade não pode deixar de se caracterizar como uma plu-

ralidade tolerante. Rawls parte do pressuposto de que o livre exercício

~~83 Ib. 18.~~

<sup>842</sup> John RAWLS, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993,

85 ~~Ab.434.~~

<sup>863</sup> RAWLS, *Political Liberalism*, p.321.

das faculdades compreensivas do homem conduz necessariamente a vários modos de valorização e compreensão da realidade em que o homem se insere. Deste modo, a preservação de uma homogeneidade cultural, filosófica ou religiosa no seio de uma sociedade política apenas poderia ser alcançada coactivamente através de uma limitação das liberdades humanas mais fundamentais. Escreve Rawls: "uma compreensão continuamente partilhada acerca de uma doutrina compreensiva religiosa, filosófica ou moral apenas pode ser mantida pelo uso opressivo do poder estatal"<sup>4</sup>. E, no período histórico que antecedeu o advento das sociedades liberais, erguidas sobre a defesa das liberdades básicas individuais, a coacção intolerante do poder estatal era encarada frequentemente como o único modo de garantir a paz e a segurança que a unidade e autoridade do Estado exclusivamente poderiam assegurar. A passagem referida de Hobbes é aqui o melhor exemplo. Escreve Rawls: "É mais natural julgar, como a prática secular da intolerância parecia confirmar, que a unidade e concórdia sociais requerem o acordo quanto a uma doutrina geral e compreensiva religiosa, filosófica ou moral. A intolerância era aceite como uma condição da ordem social e da estabilidade"<sup>5</sup>. E mesmo os primeiros pensadores liberais procuraram restringir a reivindicação das liberdades básicas do homem à esfera privada, reconhecendo implicitamente a legitimidade da intolerância no plano público. Contudo, o pensamento liberal, na sua continuidade, não pode deixar de pôr em causa a intolerância do Estado na própria esfera pública, motivada pela absolutização de uma única doutrina compreensiva no seu seio. Ao fazê-lo, a tradição liberal de pensamento não pode deixar de procurar superar a compreensão da sociedade política como comunidade, ou seja, como assente na partilha de uma mesma doutrina compreensiva. Segundo Rawls, a exigência da defesa das liberdades fundamentais dos indivíduos a que o liberalismo se consagrou, implicando a coexistência de uma pluralidade de doutrinas compreensivas, implica que a coesão da sociedade política seja assegurada por outro factor que não a partilha de uma mesma doutrina compreensiva. Assim, torna-se necessário a Rawls a procura deste factor consolidante da sociedade política, o qual representaria para a sociedade pluralista contemporânea aquilo que a intolerância diante das doutrinas compreensivas minoritárias representava para as sociedades comunitárias pré-liberais. Se uma sociedade política se determinar como liberal, ou seja, se ela se determinar pelo respeito para com as liberdades humanas fundamentais – a liberdade de consciência,

---

<sup>4</sup> RAWLS, *Political Liberalism*, p.37.

<sup>5</sup> RAWLS, *Political Liberalism*, p.XXV.



de pensamento, de expressão e de associação –, ela caracterizar-se-á necessariamente como uma sociedade pluralista. E a pluralidade das doutrinas compreensivas que a caracterizará, longe de se manifestar como uma situação indesejável e acidental, destinada a ser ultrapassada num futuro próximo ou remoto, é, pelo contrário, uma determinação essencial dessa mesma sociedade. Deste modo, torna-se necessário a Rawls tentar encontrar de que modo é possível às várias doutrinas compreensivas encontrarem, justaposto às suas concepções particulares, um conjunto de princípios capaz de suscitar consenso entre elas. É a procura dos princípios capazes de suscitar este *consenso justaposto* (*overlapping consensus*) que constitui o núcleo mais fundamental da filosofia política de Rawls.

Se determinarmos os princípios capazes de suscitar consenso entre as várias doutrinas compreensivas como aqueles que são capazes de fundamentar a estrutura básica da sociedade política e, como tal, como princípios da justiça, deveremos antes de mais assinalar que a procura destes princípios impede qualquer concepção teleológica da própria justiça. Com efeito, dizer que a sociedade política é, não acidentalmente, mas essencialmente uma sociedade caracterizada por uma pluralidade de doutrinas compreensivas de índole moral, filosófica ou religiosa, implica dizer que ela não pode assumir como seu um modo particular de conceber o bem e o mal. A sociedade política não se pode constituir em função de um fim particular ou, o que é o mesmo, em torno de um conceito de bem em referência ao qual as suas instituições fundamentais se poderiam determinar como justas ou injustas. Por outras palavras, uma sociedade liberal, na medida em que surge como uma sociedade estruturalmente pluralista, não pode deixar de rejeitar qualquer concepção que procure fundamentar o que é justo numa intuição prévia daquilo que é bom, pois é precisamente na consideração daquilo que é bom que uma sociedade estruturalmente dividida por várias doutrinas compreensivas não pode encontrar consenso. É esta dificuldade que Rawls assinala a uma perspectiva utilitarista do liberalismo. Se a sociedade se constituísse em função de um fim qualquer, mesmo que esse fim fosse "a utilidade no sentido mais vasto, fundada nos interesses permanentes do homem enquanto ser progressivo"<sup>6</sup>, tal como o define Stuart Mill, ela excluiria necessariamente a possibilidade de outros fins concorrentes e, consequentemente, nunca seria senão acidentalmente tolerante. E tal é aliás comprovado pelo próprio utilitarismo. Rawls define a posição básica do utilitarismo nos seguintes termos: "A ideia central é a de que a sociedade está bem

---

<sup>6</sup> John Stuart MILL, *On Liberty*, Londres, Watts & Co., 1936, p.13.

ordenada e, portanto, é justa quando as suas instituições principais estão ordenadas de forma a conseguir a maior soma líquida de satisfação, obtida por adição dos resultados de todos os sujeitos que nela participam"<sup>7</sup>. Deste modo, torna-se claro que, numa sociedade organizada de acordo com a doutrina utilitarista, a defesa das liberdades básicas do homem é, não uma exigência absoluta, mas algo condicionado a uma concepção prévia do bem determinado como a utilidade ou a satisfação. Assim, determinando-se como justiça a defesa destas mesmas liberdades, dir-se-ia que, para o utilitarismo, o justo não é uma prioridade senão na medida em que se constitui como aquilo que pode concretizar a máxima satisfação ou, o que é o mesmo, o maior bem. Se imaginarmos um indivíduo que não participe da concepção utilitarista do bem, por motivos de ordem religiosa, filosófica, moral ou cultural, o utilitarismo não teria outro argumento para a sua participação do "bem geral", e da ordem social estabelecida como "justa" por este mesmo bem, senão a coacção estatal. O utilitarismo conduz assim, não ao respeito absoluto pela liberdade de cada homem se compreender a si mesmo e à realidade do modo como entender, mas à imposição de um paradigma liberal do homem, segundo o qual o homem poderia ter de ser forçado a ser livre.

Numa sociedade pluralista, na qual são possíveis várias doutrinas compreensivas motivantes de várias concepções do bem, a organização social, determinada por princípios da justiça que exigem o consenso das várias doutrinas compreensivas, não pode estar sujeita a uma concepção particular de bem. Deste modo, a sociedade política liberal, marcada na sua essência pela pluralidade de doutrinas compreensivas, longe de pressupor uma concepção teleológica da justiça, como propunha o utilitarismo, requer antes uma concepção deontológica do que é justo enquanto fundamento da estrutura básica da sociedade. Contudo, se os princípios determinantes da estrutura básica da sociedade política, os princípios da justiça, não podem ser apontados mediante uma concepção prévia do bem, torna-se necessário a Rawls encontrar um método pelo qual eles possam ser descobertos. Mas, do mesmo modo que não pode deixar de rejeitar as concepções teleológicas da justiça, Rawls não pode deixar também de rejeitar simultaneamente as concepções deontológicas que partem de uma análise da natureza do homem para a descoberta do sentido de justiça que a esta mesma natureza é intrínseco. Do mesmo modo que Kant, Rawls procura estabelecer os fundamentos de uma concepção deontológica da justiça, os fundamentos de uma concepção da justiça na

---

<sup>7</sup> RAWLS, *Uma Teoria da Justiça*, trad. Carlos Pinto Correia, Lisboa, Editorial Presença, 1993, p.41.

qual os princípios orientadores da ordem social se caracterizam como imperativos absolutos, universais e necessários, não condicionados por qualquer concepção particular e contingente da felicidade. Só tais princípios podem dotar a estrutura básica da sociedade de uma solidez suficiente. Mas, ao contrário de Kant, Rawls procura fazê-lo sem o recurso a uma análise da natureza racional do homem e da liberdade que lhe é intrínseca. E uma tal análise é evitada, na medida em que as conclusões a que tal análise pode chegar não podem deixar de se fundar numa doutrina compreensiva acerca da natureza humana, rejeitando enquanto tal todas as outras, ou seja, pondo em causa a pluralidade de doutrinas compreensivas que à sociedade política liberal é essencial.

Longe de mergulhar numa análise da natureza humana, apelando para a determinação do homem pela sua razão, à qual seria intrínseca uma liberdade transcendental, *ratio essendi* da experiência imediata do dever, experiência essa que, por sua vez, surgiria como a *ratio cognoscendi* da própria liberdade, Rawls procura antes um método pelo qual o sujeito possa chegar à admissão de princípios passíveis de suscitar consenso entre todos os sujeitos reunidos na sociedade política, independentemente das suas várias doutrinas compreensivas. Segundo Rawls, os vários sujeitos integrantes de uma sociedade não poderão chegar a um acordo quanto aos seus princípios ordenadores se pretenderem fazê-los decorrer das suas doutrinas compreensivas particulares. Deste modo, se esses sujeitos procurarem uma *posição* na qual possam captar os princípios estruturantes da sociedade política, eles deverão *esquecer* as doutrinas compreensivas culturais, religiosas, filosóficas ou morais que professam. A posição que cada um ocupa na hierarquia social, e mesmo os talentos, dons, qualidades e defeitos pelos quais essa posição é atingida, a qual poderá também perturbar a escolha desses princípios, deverá igualmente ser posta atrás de um *véu da ignorância* pelo qual tais elementos perturbadores de uma escolha exclusivamente *equitativa* não poderão ser considerados. Despojado de todos os factores que podem perturbar uma escolha puramente equitativa dos princípios determinantes da estrutura básica da sociedade, ou seja, dos princípios da justiça, o sujeito alcança uma *posição original* pela qual tais princípios poderão ser descobertos e, como tal, escolhidos. Escreve Rawls: "Não nos devemos deixar induzir em erro pelas condições algo invulgares que caracterizam a posição original. A ideia é simplesmente a de realçar as restrições que parece razoável introduzir quanto aos argumentos para os princípios da justiça e, portanto, quanto aos próprios princípios. Assim, parece razoável, e geralmente aceitável, que na escolha desses princípios ninguém deve ser beneficiado ou prejudicado pela fortuna natural ou pelas

circunstâncias sociais. Parece também largamente aceite que não deve ser possível traçar princípios em função da situação própria de cada um. Devemos ainda assegurar que as inclinações particulares, bem como as concepções de cada um sobre o seu próprio interesse, não afectem os princípios adoptados. O objectivo é excluir aqueles princípios que seria racional tentar fazer aprovar, por menor que fosse a possibilidade de sucesso, em função do conhecimento de certos dados que são irrelevantes do ponto de vista da justiça"<sup>8</sup>. A proposta por Rawls de determinação da estrutura básica da sociedade através da posição original manifesta imediatamente a consideração da sociedade política numa perspectiva contratual. Com efeito, na posição original, os sujeitos individualizados são chamados a colocarem-se de acordo quanto à estrutura básica da sociedade que vão fundar. Rawls reconhece-o explicitamente: "O meu objectivo é apresentar uma concepção da justiça que generaliza e eleva a um nível superior a conhecida teoria do contrato social, desenvolvida, entre outros, por Locke, Rousseau e Kant"<sup>9</sup>. A posição original equivale ao que o estado natural representava nas teorias contratualistas clássicas. Contudo, ela não pode ser compreendida como um período histórico primitivo, prévio à constituição das sociedades humanas, mas como uma posição abstracta, à qual, mediante o expediente metodológico do véu da ignorância, qualquer sujeito em qualquer momento se poderia reconduzir na selecção de argumentos válidos para a determinação dos princípios da justiça. Escreve Rawls: "a posição da igualdade original corresponde ao estado natural na teoria tradicional do contrato social. Esta posição original não é, evidentemente, concebida como uma situação histórica concreta, muito menos como um estado cultural primitivo. Deve ser vista como uma situação puramente hipotética, caracterizada de forma a conduzir a uma certa concepção da justiça"<sup>10</sup>.

Ao aludir à teoria do contrato social, Rawls procura resolver o problema da justificação que à admissão de determinados princípios da justiça é intrínseco. Com efeito, não podendo proceder, como faz Kant, a uma tematização da natureza humana a fim de descobrir que princípios da justiça nela se fundamentam – pois tal seria adoptar uma doutrina compreensiva do homem para a fundamentação da admissão de determinados princípios da justiça –, Rawls define como princípios justos aqueles que pelos sujeitos são escolhidos nas condições equitativas possibilitadas pela posição original. É o facto de serem escolhidos na posição

---

<sup>8</sup> RAWLS, *Uma Teoria da Justiça*, p.38.

<sup>9</sup> RAWLS, *Uma Teoria da Justiça*, p.33.

<sup>10</sup> RAWLS, *Uma Teoria da Justiça*, p.33.

original que justifica os princípios da justiça adoptados como justos. À definição dos princípios da justiça como o objecto de escolha do sujeito na posição original poder-se-ia, no entanto, objectar que ela introduz um elemento de arbitrariedade, dificilmente conciliável com a sua necessária universalidade. Contudo, tal não passa de uma impressão imediata. Os princípios da justiça definem-se, não apenas por serem escolhidos, mas por serem-no por um sujeito que se encontra toldado pelo véu da ignorância, ou seja, colocado nas circunstâncias específicas que determinam a posição original. Assim, tal escolha não corresponde ao acto pelo qual um sujeito exerce o seu arbítrio numa ou noutra direcção. Pelo contrário, despojado de todos os factores que podem perturbar a sua selecção equitativa dos princípios da justiça, o sujeito não pode deixar de optar por determinados princípios. E tais princípios serão necessariamente aqueles que estabelecem uma ordem social democrática, na qual o sujeito, mesmo colocado na situação social mais desfavorável, perderá o menos possível. Através de um cálculo de natureza estatística, o sujeito aperceber-se-á necessariamente de que, numa outra sociedade que não a democrática, não apenas as probabilidades de pertencer a uma classe desfavorecida aumentarão, mas também a sua situação social neste caso tornar-se-á manifestamente pior. Deste modo, poder-se-á dizer que a escolha dos princípios da justiça na posição original é, não uma escolha no sentido arbitrário do termo, mas uma descoberta. A posição original possibilita a escolha dos princípios da justiça, não porque coloca o sujeito arbitrariamente diante de vários princípios possíveis, todos passíveis de serem eleitos, mas porque lhe fornece as condições para a descoberta dos princípios que ele tem de escolher. Michael Sandel, no seu *Liberalism and the Limits of Justice*, aponta aliás explicitamente para aquilo que poderíamos caracterizar como a natureza não voluntarista da escolha na posição original. Escreve Sandel: "Uma vez que as partes se encontram numa situação equitativa, vale tudo; o espaço para a sua escolha é ilimitado. Os resultados para as suas deliberações serão moralmente aceitáveis "sejam eles quais forem". Independentemente dos princípios que escolherem, esses princípios valerão como justos"<sup>11</sup>. E acrescenta: "Nesta interpretação, dizer que os princípios escolhidos serão justos "sejam eles quais forem" quer dizer simplesmente que, dada a sua situação, é garantido que as partes escolham os princípios *justos*. Embora possa ser verdade que, estritamente falando, elas podem escolher seja que princípios queiram, a sua situação é esboçada de tal modo que é garantido que elas

<sup>11</sup> Michael SANDEL, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p.127.

"querem" escolher apenas certos princípios. Nesta perspectiva, "quaisquer acordos alcançados" na posição original são equitativos, não porque o processo santifica como justo qualquer resultado, mas porque a situação garante um resultado particular"<sup>12</sup>. Por outro lado, aquilo que poderíamos caracterizar como a natureza não voluntarista da escolha na posição original aponta para a natureza meramente heurística do contrato social nesta mesma posição. Do mesmo modo que a posição original, longe de pôr o sujeito diante de várias possibilidades que escolhe mediante a sua vontade, o coloca diante daquilo a que poderíamos chamar a única possibilidade possível, ou seja, o coloca na necessidade de escolher os princípios que descobre serem os únicos passíveis de fundar equitativamente uma sociedade política, o contrato indica, não um processo de partilha pelo qual os vários sujeitos se põem de acordo na conciliação dos seus modos particulares de argumentar, mas, pelo contrário, o acordo entre cada sujeito e o *único* modo possível de argumentar na posição original. Deste modo, não é necessário mais do que um sujeito na posição original para a descoberta e consequente escolha dos princípios da justiça, pois todos os sujeitos raciocinarão na posição original exactamente da mesma maneira.

Segundo Rawls, o sujeito, uma vez colocado na posição original, despojado do conhecimento de todos os factores que poderiam perturbar a escolha estritamente equitativa dos princípios determinantes da estrutura básica da sociedade, descobriria dois princípios distintos. O primeiro diz respeito àquilo que Constant designou como as liberdades dos modernos. Em primeiro lugar, os sujeitos reunidos na posição original admitiriam o respeito pelas liberdades básicas – a liberdade de pensamento, expressão e associação – como princípio absoluto, como fim em si, não condicionado à referência de qualquer bem extrínseco em função do qual se justificaria. Toldados pelo véu da ignorância na posição original, os sujeitos não conhecem nem as doutrinas morais, filosóficas e religiosas que professam nem o estatuto maioritário ou minoritário destas mesmas doutrinas. Optar pela tolerância como primeiro princípio da justiça é então, para o sujeito situado na posição original, o único modo de garantir que a sua própria liberdade de consciência, de pensamento, de expressão e de associação será respeitada. Os sujeitos situados na posição original, escreve Rawls, "não podem pôr a sua liberdade em risco, permitindo que uma doutrina dominante, religiosa ou moral, persiga ou suprima outras doutrinas. Mesmo concedendo (o que pode ser discutível) que o mais provável é que venha a fazer-se parte da maioria (se uma

---

<sup>12</sup> Michael SANDEL, *Liberalism and the Limits of Justice*, p.127.



maioria existir), correr tal risco seria mostrar que não tomamos as nossas convicções religiosas ou morais com seriedade ou que não concedemos um elevado valor à liberdade para examinar as nossas convicções"<sup>13</sup>. Em segundo lugar, os sujeitos defenderiam que as desigualdades económicas e sociais apenas se justificariam, por um lado, se resultassem no maior benefício possível para os menos beneficiados e, por outro lado, se fossem a consequência de funções adquiridas pelos sujeitos em circunstâncias que permitam uma igualdade equitativa de oportunidades. A este segundo princípio chama Rawls *princípio da diferença*. Assim, se tivermos em conta que o primeiro princípio da justiça se sobrepõe ao segundo e que, como escreve Rawls, "as liberdades básicas podem ser restringidas apenas em benefício da própria liberdade"<sup>14</sup>, poder-se-á dizer que *a tolerância surge em Rawls como o conteúdo mais fundamental da justiça enquanto virtude política*. Ser justo é, antes de mais, garantir uma liberdade igual para todos, independentemente das doutrinas religiosas, morais ou filosóficas que cada um decida professar. A justiça é então, antes de mais, a garantia da tolerância, ou seja, a garantia de que o Estado, não apenas não tomará partido por qualquer doutrina compreensiva, como assegurará constitucionalmente que nenhum cidadão seja punido publicamente pelo livre exercício das suas faculdades, podendo quer aderir às doutrinas que entender quer, revendo as suas adesões, abandoná-las sem que tal mereça da parte do Estado qualquer sanção.

O Estado, uma vez dotado de uma constituição liberal e democrática, na medida em que não se encontra vinculado a qualquer doutrina ou conteúdo moral, religioso ou filosófico, não pode ser ameaçado na sua coesão e consistência pela pluralidade de doutrinas. Mas ele pode sê-lo por aquelas doutrinas cujo propósito explícito ou implícito seja o abandono por parte do Estado da sua atitude de descomprometimento para com elas. Há doutrinas compreensivas cujo conteúdo exige a proposta do seu estabelecimento como doutrina estatal, impedindo o poder político, e o Estado enquanto expressão desse mesmo poder, de tolerar na sua esfera doutrinas compreensivas que se lhe oponham ou que com ela não sejam compatíveis. Deste modo, surge a Rawls a dificuldade presivível de como, partindo da defesa da tolerância enquanto conteúdo mais fundamental da justiça, ou seja, da virtude política, é possível tratar as doutrinas intolerantes. Por um lado, como princípio, não restam dúvidas de que a intolerância não pode ser tolerada. Permitir a defesa da intolerância como legítima seria implicitamente relativizar a defesa da tolerância,

<sup>13</sup> RAWLS, *Uma Teoria da Justiça*, p.171.

<sup>14</sup> RAWLS, *Uma Teoria da Justiça*, p.239.

assimilá-la a uma doutrina compreensiva particular, tão tolerável quanto as doutrinas que se lhe opusessem. Mas, por outro lado, dar ao Estado o poder de avaliar o conteúdo das várias doutrinas compreensivas, avaliando quais as intolerantes e quais as tolerantes, a fim de proibir as primeiras e permitir as segundas, seria inseri-lo no plano dessas mesmas doutrinas, dando-lhe as atribuições, e dotando-o das respectivas competências, num plano que não é o seu. Rawls procura resolver a dificuldade defendendo que uma doutrina intolerante só pode ser proibida e combatida pelo Estado quando se torna ameaçadora para o próprio Estado. Escreve Rawls: "Podem obrigar o intolerante a respeitar a liberdade dos outros, dado que se pode exigir a um sujeito determinado que respeite os direitos estabelecidos pelos princípios com que ele concordaria na posição original. Mas, quando a constituição não está ameaçada, não há razão para negar a liberdade ao intolerante"<sup>15</sup>. A existência no seio de uma sociedade democrática e tolerante, faria com que uma seita ou um grupo defensor de uma doutrina compreensiva intolerante fosse gradualmente revendo as suas posições, conduzindo-o à admissão de uma coexistência tolerante no interior da mesma sociedade política. Acrescenta Rawls: "O problema da tolerância para com o intolerante está directamente ligado à estabilidade de uma sociedade bem ordenada regulada pelos dois princípios da justiça. (...) Se uma seita intolerante surge numa sociedade bem ordenada, os cidadãos devem ter presente a estabilidade inerente às suas instituições. As liberdades reconhecidas aos intolerantes podem persuadi-los a acreditar na própria liberdade"<sup>16</sup>. Deste modo, Rawls evita que o Estado se constitua como avaliador de doutrinas compreensivas, o que pressuporia da sua parte a detenção de um critério – e, portanto, de uma doutrina compreensiva fundamentadora desse mesmo critério – para tal avaliação. Aquilo que o Estado avalia é, não a natureza e o conteúdo de uma doutrina compreensiva, mas a importância política que esta adquire e, consequentemente, o perigo eventual que a sua defesa representa para a estabilidade de instituições alicerçadas nos princípios da justiça. E só no caso limite de uma doutrina compreensiva intolerante ameaçar efectivamente as instituições determinantes da estrutura básica da sociedade, o Estado poderá utilizar o expediente da limitação da liberdade desta mesma doutrina.

Os limites estabelecidos por Rawls para a limitação da liberdade dos intolerantes, procurando conservar o Estado liberal e democrático num plano superior ao das doutrinas compreensivas, não pode, no entanto, pôr

---

<sup>15</sup> RAWLS, *Uma Teoria da Justiça*, p.180.

<sup>16</sup> RAWLS, *Uma Teoria da Justiça*, p.180.

em causa o princípio básico segundo o qual a intolerância é em si mesma intolerável. O Estado liberal e democrático, fundamento da sociedade política como supra-comunitária, deve respeitar e tolerar todas as doutrinas compreensivas que se encontram no seu seio. Mas ele deve-lhes simultaneamente exigir como imperativo a sua compatibilidade com os princípios da justiça, em geral, e, em particular, com o primeiro e o mais fundamental destes princípios, com a defesa de uma liberdade igual para todos, ou seja, com a tolerância. O Estado não pode exigir a uma doutrina compreensiva particular que seja *racional*, pois a consideração da sua racionalidade, e mesmo da eventual carência dela, implicaria que este tivesse um modelo de racionalidade, o qual não poderia deixar de ser ele mesmo fundamentado por uma doutrina compreensiva. É aliás esta dificuldade que Rawls assinala ao liberalismo compreensivo de Kant. Contudo, o Estado, não apenas pode, mas deve exigir a uma doutrina compreensiva que seja *razoável*. Comparando o racional e o razoável, Rawls escreve que "o razoável é público de um modo que o racional não é. Isto quer dizer que é pelo razoável que entramos como iguais no mundo público dos outros e ficamos preparados para propor, ou para aceitar, como seja o caso, termos equitativos de cooperação com eles"<sup>17</sup>. A razoabilidade das doutrinas compreensivas é aqui a condição de possibilidade da própria tolerância. Como escreve Rawls: "pessoas razoáveis pensarão que é irrazoável usar o poder político, se o possuírem, para reprimir visões compreensivas que não são irrazoáveis, apesar de serem diferentes das suas"<sup>18</sup>. Para Rawls, exigir que uma doutrina compreensível seja razoável não consiste em limitar a sua liberdade fundamental. O adjetivo *razoável*, aplicado às doutrinas compreensivas toleráveis, não surge como uma qualificação, como uma avaliação da natureza e do conteúdo dessas mesmas doutrinas. Ele surge apenas como a especificação das doutrinas que, podendo relacionar-se de vários modos com os princípios da justiça, e com a exigência da tolerância que a estes princípios é intrínseca, não se oferecem como incompatíveis com eles. Assim, para Rawls, exigir a uma doutrina compreensiva que seja razoável, longe de lhe limitar a liberdade, é exigir que esta seja compatível com os princípios da justiça, enquanto princípios que todos escolheriam toldados pelo véu da ignorância na posição original, e que, conseqüentemente, defenda a tolerância no plano político com a mesma veemência que defende a sua proposta particular de compreensão da realidade.

---

<sup>17</sup> RAWLS, *Political Liberalism*, p.53.

<sup>18</sup> RAWLS, *Political Liberalism*, p.60.

## ABSTRACT

**DAS PROBLEM DER TOLERANZ IN DER POLITISCHEN  
PHILOSOPHIE JOHN RAWLS'**

"Das Problem der Toleranz in der politischen Philosophie John Rawls" ist ein Beitrag zum Verständnis der innerhalb der amerikanischen Gesellschaft lebendigen Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus. Dieses Verständnis setzt voraus, daß zunächst verstanden wird, was der heutige Liberalismus – wenigstens in seiner kräftigsten Form, d.h. in der Philosophie John Rawls' – vorschlägt und bedeutet. Als Kern des Rawlsschen Liberalismus wird das Problem der Toleranz erkannt. Im Ausgang von der Überlieferung des liberalen Denkens Lockes, Spinozas und Rousseaus, die die Anerkennung der privaten Glaubens- und Gewissensfreiheit durch den Staat fordernd, gleichzeitig das Recht des Staats anerkannten, eine eigene öffentliche Weltanschauung zu haben, will Rawls den Grund eines gemäß der Weltanschauung neutralen Staats legen. Hinsichtlich des Unterschieds zwischen Gesellschaft und Gemeinschaft muß nach Rawls der gegenwärtige Staat von der Vielfältigkeit der Weltanschauungen gekennzeichnet werden; damit ist der diese Vielfältigkeit ausschließende moderne Staat, der einer Gemeinschaft entspricht, auf eine vorpolitische Ebene zurückgebracht. Ein Hinblick auf die Gründung dieser Gesellschaft, die nach Rawls auf den verschiedenen Gemeinschaften wie das Politische auf dem Vorpolitischen aufbaut, und damit die Toleranz erlaubt, ist das Ziel dieser kurzen Einführung in die heutigen Grundlagen des Liberalismus.

**CASSIRER / HEIDEGGER.  
O ENCONTRO DE DAVOS OU O DEBATE  
SOBRE KANT E A MODERNIDADE**

*Manuel Peixe Dias*

A estância de Davos comemorou em 1929, de 17 de Março a 6 de Abril, os seus segundos cursos universitários com três semanas de conferências e debates sobre o tema geral "*Homem e Geração*". Davos é uma pequena cidade que se tornou famosa como local de cura, repouso e divertimento, dado o seu clima, paisagens e situação em plenos Alpes dos Grisões, no leste da Suíça, a poucos quilómetros, pelo lado norte, da Áustria e do Lichenstein e pelo lado leste da Itália, Alto Adige, no Tirol do Sul. A ideia principal das comemorações, diz-nos Aubenque, era reunir em solo neutro intelectuais franceses e alemães, numa altura em que as feridas da Primeira Guerra Mundial pareciam já sanadas<sup>1</sup>. Pretendia-se um debate multidisciplinar, embora o tema se prestasse mais à reflexão e à especulação, dada a questão que lhe estava implícita, "o homem". Foi talvez por isso que o apelo conjunto destes dois factores (turismo e filosofia) fosse mais escutado pela juventude: do lado francês ocorreram muitos estudantes que viriam mais tarde a tornar-se famosos, como J. Cavallés, M. de Gandillac, E. Levinas e P.-M. Schuhl; do alemão compareceram, entre outros, O. F. Bulow e J. Ritter. Quanto a nomes consagrados, para além dos franceses A. Spaier e L. Brunschvicg, estavam os alemães E. Cassirer e M. Heidegger, que acabariam por se tornar nos

---

<sup>1</sup> Dados tirados de P. AUBENQUE, na apresentação de *Cassirer-Heidegger, Débat sur le Kantisme et la philosophie* (cit. *Débat*), Paris: Beauchesne, 1972.

personagens fundamentais do encontro, na sua memória viva. A literatura sobre o debate é extensa: talvez nenhum outro, neste século, deixasse marcas tão fortes, não apenas devido aos temas aí debatidos (ainda que importantes e até cruciais), mas principalmente pelos prenúncios e sinais relativamente aos acontecimentos que se seguiram. Conhecemos alguns testemunhos: os de Guido Schneeberger, Jean Cavaillès, Maurice de Gandillac e H. J. Pos, que mais tarde serviriam uma legião quase incontável de comentadores. O primeiro foi editado em 1960, juntamente com um resumo do debate<sup>2</sup>; Cavaillès publicou o seu na *Die II Davoser Hochschulkurse*, 17. März bis 6. April, Davos, 1929, sob o título *Les deuxièmes cours universitaires de Davos*, de que Aubenque transcreveu várias passagens em apêndice no seu ensaio *Le Débat de 1929 entre Cassirer et Heidegger*<sup>3</sup>; M. de Gandillac escreveu sobre Davos um artigo para os *Temps Modernes* e, bastante mais tarde, cerca dos anos 90, uma comovente nota de duas páginas no início do seu ensaio *L'image de la Renaissance chez Ernst Cassirer*, também inserto em M à NY; por último, H. J. Pos (único filósofo presente a intervir no debate), deixou-nos as suas memórias sobre Davos e Cassirer (de quem foi discípulo) nas suas *Recollections of Ernst Cassirer*<sup>4</sup>. Quis porém a sorte e a boa vontade dos dois jovens filósofos alemães que assistiram às sessões, Otto-F. Bollnow e Joachim Ritter, que tenhamos hoje um protocolo credível do debate Cassirer/Heidegger. Que tem uma história: no final das sessões foi distribuído aos participantes um resumo de cerca de um terço deste protocolo, com algumas omissões importantes, gralhas e até confusões. Este resumo, juntamente com outros escritos de Heidegger, foi publicado em 1960 por Guido Schneeberger e posteriormente traduzido (e comentado) para inglês por Carl. H. Hamburg e, para francês, (também com comentário) por Henri Declève<sup>5</sup>. Quanto ao texto integral, publicado na Suíça por Karlfried Gründer, só viria a ser amplamente conhecido e estudado graças aos cuidados de P. Aubenque e P. Quillet, que em 1972 publicaram nas Éditions Beauchesne, de Paris, sob o título *Ernst Cassirer – Martin Heidegger, Débat sur le Kantisme et la Philosophie (Davos, mars, 1929) et autres textes de 1929-1931*, présenté par Pierre

<sup>2</sup> Conhecemos este testemunho por transcrição de alguns comentadores do debate, em particular Pierre BOURDIEU, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Minuit, 1988.

<sup>3</sup> In *Ernst Cassirer, De Marbourg à New York*, Paris: Cerf, 1990, pp. 93-96. (Cit. M. NY).

<sup>4</sup> *The philosophy of Ernst Cassirer*, The Library of Living Philosophers, ed. by Paul Arthur Schilpp, La Salle, Open Court Publishing Company, 1949, 1973, pp. 61-72 (Cit. Schilpp).

<sup>5</sup> *Heidegger et Cassirer interprètes de Kant*, trad. et commentaire d'un document, in *Révue Philosophique de Louvain*, Louvain, 1969.



Aubenque, um conjunto de textos que possibilitam a compreensão do debate e as posições assumidas pelos dois filósofos. Também esta obra teve um percurso acidentado: embora Aubenque, tivesse o acordo tanto da viúva de Cassirer, Toni Cassirer, como do próprio Heidegger, a editora francesa, passado pouco tempo do livro ser posto à venda, viu-se ameaçada de um processo pelo editor alemão das obras de Heidegger, Vittorio Klostermann. Consultado sobre o assunto, Heidegger calou-se, remetendo o caso para o seu editor. Como o seu acordo fora apenas verbal, as edições Beauchesne resolveram retirar o livro do mercado<sup>6</sup>.

Cassirer e Heidegger encontraram-se em Davos no auge das suas carreiras, quer como autores quer como professores: o primeiro publicaria em breve (no verão desse ano) o terceiro volume da *Philosophie der symbolischen Formen*<sup>7</sup>, e ganhara já, em toda a Europa culta, fama de historiador da filosofia<sup>8</sup>. Heidegger, por seu turno, não só vivia ainda o prestígio do *Sein und Zeit*, publicado dois anos antes e rapidamente reconhecido como uma das mais importantes obras de toda a literatura filosófica, como se notabilizara nos seus cursos de Marburgo, onde foi mes-

---

<sup>6</sup> Cf. AUBENQUE, *Le débat de 1929 entre Cassirer et Heidegger*, in M. à NY, pp. 81 e sgs. Eis os textos publicados por Aubenque:

I. Apresentação (de Aubenque).

II. Sumário das conferências de Heidegger e Cassirer: "Vorträge von Prof. M. Heidegger über Kants Kritik der reinen Vernunft und die Aufgabe eines Grundlegung der Metaphysik" e "Vorträge von Prof. Ernst Cassirer", in *Davoser Revue*, 4 (1929), tradução de Aubenque. O primeiro, escrito possivelmente pelo próprio Heidegger, o segundo por alguém que resumiu os tópicos tratados por Cassirer.

III. O protocolo original (completo) do debate: "Arbeitsgemeinschaft Cassirer-Heidegger" (Davos, Frühjahr, 1929) (Niederschrift: Dr. O. F. Bollnow-Dr. J. Ritter), tradução de Aubenque.

IV. O artigo de Cassirer, publicado em 1931, sobre o *Kantbuch*: "Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant Interpretation", in *Kantstudien*, 36, (1931), tradução de P. Quillet. Trata-se de um escrito excepcionalmente importante e valioso para a compreensão do debate.

V. A recensão crítica de Heidegger ao 2º vol. da *PsF*: E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, II: Das mythische Denken*, in *Deutsche Literaturzeitung*, 5 (1928), tradução de J.-M. Fataud.

VI. Em apêndice, dois textos de Heidegger, um de 1927 e o outro de 1964, sob o título genérico de *Teologia e Filosofia* que podem ajudar a compreender algumas das suas teses.

<sup>7</sup> *Philosophie der symbolischen Formen*, 3 vol., (1923, 1925 1929), reedições em 1964 e 1985 pela Wissenschaftliche Buchgesellschaft, de Darmstadt. Constitui a sua principal obra de referência, embora o pensamento de Cassirer se abrisse, a partir dos anos trinta, a novas orientações.

<sup>8</sup> Em 1934, estando Cassirer já no exílio, esse mundo culto de filósofos e historiadores da filosofia ofereceu-lhe um conjunto de ensaios sob o título *Philosophy & History, essays presented to Ernst Cassirer*, editado por Raymond Kilbansky e H. J. Paton (reeditado em 1975 por Peter Smith, Gloucester, Mass.).

tre de Gadamer, Löwith, Arendt, Marcuse, Ritter, Krüger, etc. O mesmo se poderia dizer quanto às suas carreiras profissionais: Cassirer estava prestes a ocupar o cargo de reitor da Universidade de Hamburgo, honra que, pela primeira vez na história do ensino universitário alemão era concedida a um judeu e, alguns anos depois, Heidegger obteria por sua vez o mesmo cargo em Friburgo, ainda que em circunstâncias totalmente diferentes, já em plena Alemanha nazi e quando Cassirer partia para o exílio. Os discursos de um e outro, enquanto reitores, mostram bem as diferenças que os separavam: os de Cassirer, corajosos e conciliantes, nunca perdem ocasião de defender os valores culturais e humanísticos da tradição universitária alemã<sup>9</sup>; ao contrário, os de Heidegger denunciarão essa mesma tradição a favor de uma nova ordem social e política<sup>10</sup>.

Trata-se, com efeito, de duas personalidades bastante diferentes, em todos os aspectos. Cassirer pertence a uma família abastada de judeus assimilados, que conta entre os seus membros artistas, editores, homens de negócios. Em 1894, a conselho de Simmel, foi para Marburgo estudar Kant com Cohen, mas o ciclo dos seus estudos passou pela linguística, literatura, ciência (matemática, física e biologia), história da arte, direito, mitologia e, em particular, pela própria história da filosofia. Segundo os seus biógrafos, era tolerante, liberal e procurava compreender os pontos de vista dos seus adversários, estabelecer laços de entendimento, chegar a um consenso. "Conciliação", segundo Krois, é a palavra que melhor define o seu modo de estar no mundo: buscava sempre o que unia, não o que desunia<sup>11</sup>. Para ele, a filosofia implicava diálogo, tolerância, sabedoria, libertação. Aparecia a todos como o legítimo representante de uma tradição em que se fundia a *Aufklärung*, o idealismo e o humanismo. Nos seus escritos, é constante a influência de Rousseau, Lessing, Kant, Hegel, Herder, Schiller, Goethe, Kleist e Humboldt. "Havia nele, escreve Aubenque, um personagem que uma testemunha descreve como "olímpico", herdeiro de uma cultura cosmopolita que deve às suas origens

<sup>9</sup> Cf., por exemplo, o *Discours à l'Université de Hambourg pour la commémoration de la fondation de l'Empire*, em 18 de Jan. de 1930, in *Cahiers de philosophie politique et juridique*, n° 26, 1994, Presses Universitaires de Caen, pp. 151-7 e, em especial, o discurso sobre a celebração da festa da Constituição, pronunciado na Câmara Municipal de Hamburgo, do qual temos alguns excertos em Rüdiger SAFRANSKI, *Heidegger et son temps*, Paris, Grasset, 1994, p. 198.

<sup>10</sup> Cf., entre outros, R. WOLLIN, *The Heidegger controversy*, Cambridge, Mass: The MIT Press, ou *Heidegger, Écrits Politiques*, ed. François Fedier, Paris, Gallimard, 1995.

<sup>11</sup> Cf. John M. KROIS, *Symbolic Forms and History*, New Haven, Yale University Press, 1987, p. XI. Dados biográficos mais completos podem ser encontrados in SCHILPP, *op. cit.*, por Dimitry Gawronsky e H. J. Pos; em Eva CASSIRER, *La vie d'Ernst Cassirer. Remarques et témoignage*, in (M. NY) e em Massimo FERRARI, *Il Giovane Cassirer e la Scuola di Marburgo*, Milano, Franco Angeli, 1988.

*cidadinas e burguesas, habituado à convivência entre os homens, exercitado na dialética*"<sup>12</sup>. Quanto a Heidegger, o seu percurso é bem diferente: filho de camponeses pobres, católico devoto na sua juventude, iniciou os estudos em teologia e filosofia num seminário de jesuítas (1909-11), para os continuar depois na Universidade de Friburgo, até 1916. Em 1917, alguns acontecimentos modificaram decisivamente a sua vida e o seu percurso intelectual: o encontro e o início da sua amizade (de mestre a discípulo) com Husserl, o casamento com Elfrieda Petrus, de confissão luterana e, já nos finais deste mesmo ano, a sua participação no período final da Grande Guerra, onde assistiria às últimas grandes ofensivas dos aliados em França, a par do desmoronamento do exército alemão e dos movimentos sociais que então agitavam a Alemanha. No regresso das trincheiras, em 1919, tudo seria diferente. Mas manteve sempre, orgulhosamente viva, a sua origem rural e o seu apego à Terra. Com o seu aspecto ensimesmado, voluntarioso e pouco disposto a contemporizações, tomavam-no geralmente por um radical possuído por "*um furor de neófito e de iconoclasta*"<sup>13</sup>. Nas suas memórias, Toni Cassirer diz ter ficado impressionado com os seus modos rudes de camponês pouco habituado a ambientes mundanos e elegantes, o seu fato negro fora de moda, os seus olhos negros e penetrantes. Mas o que lhe pareceu mais inquietante, confessa, foi a sua total falta de humor<sup>14</sup>. Temos, de um e outro, excelentes descrições de comentadores que estiveram em Davos. Guido Schneeberger escreve: "*De um lado, esse homenzinho moreno, desportivo e bom esquiador, de cara enérgica e impassível, esse homem duro e difícil que se empenha totalmente nos problemas que põe, com a mais profunda seriedade moral; do outro lado, o homem de cabeleira branca, olímpico não só exteriormente como interiormente, com o seu largo espírito e as suas vastas problemáticas, o seu ar sereno e a sua condescendência amável, a sua vitalidade e a sua agilidade e, finalmente, a sua distinção aristocrática*"<sup>15</sup>. O perfil traçado por H. J. Pos não é menos impressivo: "*O contraste não era teórico, mas humano. Aqui estavam, de um lado, o representante do que melhor havia na tradição universalista da cultura germânica, um homem para quem o idealismo era o poder vitorioso chamado a moldar e espiritualizar a vida humana. Este homem, o herdeiro de Kant, aí estava, grande, poderoso e sereno. O efeito sobre a audiência consistia na mestria da sua exposição, no elemento apolíneo.*

---

<sup>12</sup> *Débat*, p. 14.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> Cf. P. BORDIEU, *op. cit.*, p. 60.

<sup>15</sup> Cf. BOURDIEU, *op. cit.*, p. 59.

Teve sempre em si a cultura liberal da Europa Central, produto de uma longa tradição. Tanto no espírito como na sua aparência externa, este homem pertencia à época de Kant, de Goethe e de Kleist, a quem tinha dedicado alguns dos seus estudos literários. Em frente dele estava um outro diferente tipo de homem, que disputava com Cassirer sobre as mais profundas intenções dos escritos de Kant. Este homem tinha também um intelecto gigantesco. Como homem, porém, era completamente diferente. 'Petit bourgeois' oriundo da Alemanha do sudoeste, nunca perdeu o seu acento linguístico, o que era rapidamente esquecido, sendo tomado como marca firme de uma raiz genuinamente camponesa. Mas muito mais havia de interessante neste homem..."<sup>16</sup>. Dado o interesse, ainda que superficial, que estas jornadas despertaram na grande imprensa europeia da época, Heidegger chegou a recear que o encontro acabasse num sensacionalismo sem glória nem proveito. Note-se que o nome de Davos evoca para muitos o romance de Thomas Mann, *A Montanha Mágica* (publicado alguns anos antes, em Novembro de 1924, com grande sucesso), ou seja, as discussões apaixonadas entre Settembrini e Naphta numa atmosfera quase mágica que parece situar-se fora do tempo, numa espécie de "reino das sombras" situado na montanha e onde apenas chegavam os ecos da vida que decorria lá em baixo, nos vales. Mas em 1929, nesta pequena cidade de Davos, há vida: nos tempos livres, entre as sessões, os participantes fazem excursões de comboio, enquanto Heidegger, entusiasta da prática do esquí, não perde a oportunidade de percorrer os cumes nevados na companhia de Kurt Riezler, curador da Universidade de Francoforte. Numa carta a Elizabeth Blochmann, escreve emocionado: "*Na bela lassidão das montanhas, cheio de sol e liberdade, enquanto ressoava no nosso corpo o arrebatamento das longas excursões, chegávamos à tarde, no nosso equipamento de esquí, ao belo meio dos elegante trajes de noite*"<sup>17</sup>. Numa preciosa fotografia da época, tirada numa sala do Hotel onde se guardavam os equipamentos de desporto (vêm-se, alinhados na parede de fundo, dezenas de esquis) Cassirer e Heidegger, lado a lado, olham um para o outro: Cassirer, bastante mais alto, em traje de passeio, cabelo todo branco e mãos atrás das costas, parece falar para Heidegger, que, de jaquetão escuro, sorri às suas palavras.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> POS, in SCHILPP, *op. cit.*, pp. 67-8.

<sup>17</sup> Rüdiger SAFRANSKI, *op. cit.*, p. 198 e sgs.

<sup>18</sup> Esta fotografia foi recentemente (14/12/1995) publicada no diário francês *Libération*, num artigo da sua secção *Livres* com o título *Cassirer, le dernier empereur*, a propósito da tradução francesa do IV volume de *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*.

Cassirer e Heidegger encontraram-se pela primeira vez em Dezembro de 1923, num encontro promovido pela Universidade de Hamburgo. Em 1928, Heidegger escreve uma recensão crítica, cordial e elogiosa, do segundo volume da PsF, saudando Cassirer como um sucessor de Schelling na âmbito da filosofia do mito, ainda que lamentando a ausência de uma análise do modo de ser original do espírito, de uma "ontologia fundamental" necessariamente prévia, em seu entender, a qualquer tipo de compreensão do ser humano. Entretanto a situação social agrava-se dia a dia. A crise económica torna-se cada vez mais ameaçadora (a famosa quinta feita negra de Wall Street que abalou o mundo capitalista estava próxima), a luta política aumenta de violência com o recrudesimento dos movimentos totalitários. Além disso, ainda que os anos da República de Weimar tenham sido, na campo cultural, extremamente ricos, as doutrinas pessimistas e elitistas apregoadas por Spengler, Jünger, George e outros ideólogos propagavam-se cada vez mais, metendo no mesmo saco tudo o que lhes fizesse oposição. É neste contexto que Heidegger pretende ajustar contas com o velho neokantismo dominante nas Universidades alemãs dos seus tempos de estudante, bem como com toda a filosofia que, em seu entender, "preguiçava" descuidadamente à sombra das obras de cultura. Na mesma carta a Elizabeth Blochmann, não deixa de lamentar que o ambiente de Davos, tão sofisticado e cortês, tenha polido um pouco as diferenças, impedido que as teses em confronto se tornassem mais nítidas. *"Na discussão, Cassirer foi de uma extrema cortesia e quase demasiadamente amável. Encontrei pouca resistência, o que nos impediu de formular os problemas com o rigor necessário"*<sup>19</sup>. A amabilidade de Cassirer manteve-se até ao fim do debate, até à mão estendida na direcção de Heidegger, que este recusou numa última manifestação de protesto<sup>20</sup>.

### Kant em questão: finitude e transcendência

O debate Cassirer/Heidegger não se limita ao confronto verbal de Davos: é uma polémica travada ao longo de alguns anos, com vários textos e episódios, o mais espectacular dos quais foi o encontro no "hall" do Grande Hotel, e por isso mesmo o que mais perdurou na memória e também o que constitui o centro e a referência máxima de toda a discussão. Para Cassirer não foi certamente o mais importante, pois não podia conhecer, em Março de 1929, os dois principais escritos de Heidegger

<sup>19</sup> SAFRANSKI, *op. cit.*, p. 200.

<sup>20</sup> Cf. POS, in SCHILPP, p. 69.

sobre Kant: o *Kantbuch*<sup>21</sup> que viria a ser publicado no verão desse ano, e o curso do semestre de Inverno de 1927-28, recentemente editado no conjunto das suas obras completas. Deste modo, os seus pontos de vista sobre a interpretação heideggeriana só seriam devidamente explanados nas *Bemerkungen* de 1931. O texto do encontro tem, na versão de Aubenque, cerca de vinte páginas e está cortado a meio por duas intervenções: a primeira de estudantes que puseram algumas questões a Cassirer e a segunda de H.J. Pos sobre a diferença de linguagem dos dois interlocutores. A sua razão próxima foi a conferência de Heidegger sobre Kant, bastante polémica e pouco convencional para a época. De acordo com o sumário, Heidegger seguiu na conferência o mesmo esquema do *Kantbuch*, ou seja, enunciou logo de entrada a tese fundamental (a *CRP* como fundação da metafísica), para seguir depois (muito resumidamente) o desenvolvimento (explicitação) dessa fundação e, paralelamente, mostrar que a questão da essência do homem não se pode desligar desse quadro: a *CRP* não é uma teoria da experiência, ou seja, do conhecimento ôntico, mas do conhecimento ontológico. Daqui que o objectivo de Kant seja o da "*instauração do fundamento da metafísica*" no sentido de uma ontologia fundamental em que o *ser* só pode ser pensado no horizonte do tempo, o que, de acordo com Heidegger, exige uma "*analítica da essência finita do homem*", única via para responder à mais radical das questões postas por Kant: *O que é o homem?* Nesta perspectiva, Kant teria sido o primeiro grande pensador do Ocidente a pôr rigorosamente a questão ontológica (e, por isso mesmo, a entrar em discussão com Platão e Aristóteles), abalando profundamente edifício da metafísica tradicional<sup>22</sup>. No sumário da conferência, após a enunciação da tese (três primeiras linhas do texto) aparece um curto parágrafo, entre parêntesis, que diz textualmente: "*Isto significa negativamente em relação à interpretação neokantiana tradicional: a Crítica não é uma teoria do conhecimento matemático-físico; de um modo geral, não é uma teoria do conhecimento*"<sup>23</sup>. Compreende-se assim que Cassirer, ao iniciar o debate, tenha logo posto a questão do neokantismo ao interrogar Heidegger: "*Que entende Heidegger por neokantismo? Qual é o adversário a quem se dirige Heidegger?*"<sup>24</sup> Questão que não surge de modo accidental, mas premeditado; desde há muito que Heidegger vinha denunciando a sua influência

<sup>21</sup> *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. de Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, Paris, Gallimard, 1953, 1981. É a interpretação que Heidegger aqui apresenta de Kant que de certo modo está em jogo ao longo do debate.

<sup>22</sup> Cf. *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1953, pp. 57 e 72.

<sup>23</sup> *Débat*, p. 21.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 28.



nas escolas alemãs. Invocando a autoridade de Kant, tanto o neokantismo de Baden como o de Marburgo exerciam uma influência a seus olhos nefasta, na medida em que veiculavam o culturalismo, o historicismo e o cientismo positivista dominantes na segunda metade do século XIX. Heidegger conhecia bem o neokantismo, cresceu nesse meio: Rickert orientou a sua tese de doutoramento e, além disso, foi professor durante seis anos (1922-1928) em Marburgo, que nesse tempo vivia, em boa parte, do prestígio do ensino de Cohen e Natorp. São aliás estes homens que Heidegger identifica: Cohen, Windelband, Rickert, Erdmann, Riehl, todos cúmplices, entre outros erros, de reduzirem a filosofia a uma actividade subsidiária do conhecimento científico. Heidegger não ignorava, certamente, que o neokantismo, enquanto sistema filosófico, perdera já desde o fim da Primeira Guerra Mundial quase todo o seu poder nas Universidades alemãs, embora a sua influência, em áreas específicas, se mantivesse grande<sup>25</sup>. Na Europa Central, os mestres mais famosos são agora outros: Husserl, Scheller, Jaspers, Hartmann, Freud, Wittgenstein e o próprio Heidegger. Também Cassirer, embora nunca renegando o que devia a Cohen e Natorp, não se sentia na pele de um neokantiano ortodoxo. As suas relações com a Escola de Marburgo não foram bem esclarecidas, já que na América, quando o prometeu fazer, morreu subitamente antes de o ter feito. E não deixa de sublinhar, no debate, que as limitações de Cohen ultrapassaram mesmo as de Kant. "*Mas eu, afirma, ponho por meu lado a questão da possibilidade do facto 'linguagem'. Como é possível, como é pensável que nos possamos compreender, de Dasein a Dasein, no 'medium' da linguagem? Como é possível que possamos ver um objecto de arte em geral como qualquer coisa de objectivamente determinado, como um ente objectivo, como um objecto significando na sua totalidade?*"<sup>26</sup>. Para Cassirer o método transcendental alarga-se assim a todo o universo da cultura: o que lhe interessa não é apenas o conhecimento científico, mas a actividade do espírito em todas as suas dimensões, isto é, a criação das formas simbólicas: mito, linguagem, arte, ciência e história.

Logo na sua primeira intervenção de fundo (Cassirer interrogara-o sobre a imaginação transcendental e o esquematismo, a ética e a as verdades universais e necessárias), Heidegger levanta as questões essenciais e decisivas pelas quais deve passar qualquer interpretação de Kant: a da finitude e a da transcendência. Não se pode pôr nenhum problema, seja o

<sup>25</sup> É o que se poder ver, por exemplo, nas memórias de Gadamer da Marburgo dos anos vinte e do "furor" que então se sentia pelas novas ideias. Cf. *Années d'apprentissage philosophique*, Paris, Criterion, 1992, pp. 21 e sgs.

<sup>26</sup> *Débat*, p. 49.

da "lei" ou da "liberdade", sem colocar previamente outro mais original: "*Como se apresenta a própria estrutura interna do Dasein? É ela finita ou infinita?*"<sup>27</sup>. Conforme explica, a palavra "**Dasein**" tem para ele o sentido de uma "*unidade originária, de estrutura imanente do ser-em-relação de um homem, que está, de um certo modo, encadeado num corpo...*"<sup>28</sup>. (Neste sentido, afirma em resposta a uma questão de Pos, a tradução de uma linguagem para outra é impossível. Nenhum conceito de Cassirer, "consciência", "espírito"; "vida", etc., podem traduzir o que ele entende por *Dasein*). A questão de se poder ou não ultrapassar a finitude é central: a transcendência, seja ela de que ordem for, "*fica sempre no interior do mundo criado e da finitude*"<sup>29</sup>. Na resposta às questões de Cassirer, reafirma que, na sua perspectiva, o problema do conhecimento objectivo é um falso problema relativamente à questão central do Kantismo (a CRP é uma fundamentação do objecto em geral e não do fenómeno), e que as questões da imaginação e da verdade só podem ser compreendidas e só têm sentido a partir de uma analítica existencial do *Dasein*. Assim, a verdade é sempre relativa ao *Dasein*, à sua transcendência, na medida em que o *Dasein* é um ente sempre aberto aos outros e a si próprio. Todas as questões postas pelo homem "*só são compreensíveis e mesmo simplesmente possíveis porque há na essência do tempo uma transcendência interna, porque o tempo é esta transcendência e não apenas o que a transcendência torna possível, porque o tempo tem ele mesmo um carácter horizontal*"<sup>30</sup>. Kant, com efeito, põe como ponto de partida da CRP a condição temporal e finita do homem, que não pode de modo algum ser ultrapassada: "*a finitude é o selo característico do conhecimento humano*", de todo o uso do entendimento, "*mesmo do puramente lógico*"<sup>31</sup>. O conhecimento do homem enraíza-se numa temporalidade originária, tal como Kant deixara perceber na sua teoria da imaginação pura. Deste modo, "*o laço originário com a intuição não pode ser desfeito, a dependência que ele implica não pode ser afastada*"<sup>32</sup>. O conhecimento não pode pois fugir ao dado intuitivo, nem quebrar de modo algum a cadeia da finitude. É esta impossibilidade, inscrita no seu ser, que o põe perante o nada, a morte e a angústia: é enfrentando esse destino, enquanto questionamento, que o homem se torna autêntico. Por

---

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 61.

isso, só no contexto de uma analítica do *desein* é que se deve tematizar a morte e a angústia, não propriamente como teorias em si, mas como horizontes de compreensão do ser. "*É somente se eu compreendo o nada ou a angústia que eu tenho a possibilidade de compreender o ser. O ser é incompreensível se o nada é incompreensível. E é somente na unidade de compreensão do ser e do nada que surge a questão da origem do porquê*"<sup>33</sup>. Aqui atingimos o cerne de toda a problemática heideggeriana: estas questões, centrais na sua filosofia, são por isso mesmo as mais elementares e concretas. Cassirer concorda com algumas teses de Heidegger, nomeadamente que Kant, ao começar a sua filosofia teórica pela Estética, tenha desde logo marcado o carácter finito deste tipo de conhecimento. Está também de acordo, *em princípio*, com a importância que Heidegger atribui à imaginação e ao esquematismo transcendentais na constituição de uma relação fundamental entre a sensibilidade e o entendimento; considera até um erro grave o facto de muitos comentadores não prestarem a devida atenção ao papel da imaginação. Aceita, inclusivamente, o ponto de partida de Heidegger (a *Crítica* como possibilidade do conhecimento ontológico, ou seja, da fundação de uma *Metafísica Geral*), não só porque esta tese é legítima mas porque, em seu entender, só colocando-se o crítico no campo do adversário o debate será possível e proveitoso<sup>34</sup>. Mas já não concorda quando Heidegger sustenta que a marca essencial da finitude reside no facto do entendimento não criar os objectos, mas apenas representá-los. Argumenta que a filosofia transcendental não tem nada a ver com a existência dos objectos, mas com o *modo* de conhecimento em geral desses objectos, na medida em que é possível *a priori*. Na sua teoria das faculdades do conhecimento, Kant estabelece uma separação essencial e inconfundível entre o carácter receptivo e passivo da intuição sensível e a espontaneidade do conceito, expondo claramente a sua teoria da dupla origem (fonte) do conhecimento: um dualismo que não poderá jamais ser reduzido a um monismo. O entendimento, é certo, está no conhecimento objectivo ao serviço da intuição, mas isso não impede a sua liberdade e autonomia; serve a intuição, mas não se submete a ela. Possui já, neste terreno da experiência, "*um carácter integralmente criador*"<sup>35</sup>. Porque embora não possa criar algo de absoluto, é em qualquer caso o fundamento da ordem e da regularidade dos fenómenos, daquilo a que chamamos "natureza". "*Neste sentido o entendimento é sempre 'autor da natureza', não da natureza*

---

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 58.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 64.

como 'coisa em si', mas da existência das coisas na medida em que é determinada por leis universais"<sup>36</sup>. Se o entendimento não cria os objectos, é porém a partir de sua actividade espontânea, das suas "condições de possibilidade", que *construímos* o mundo do conhecimento objectivo. Ao considerar o entendimento como mero apêndice da intuição sensível, Heidegger põe em causa a própria filosofia transcendental, ou seja, uma pesquisa que só pode ser compreendida a partir de um duplo ponto de vista: a oposição entre "mundo sensível" e "mundo inteligível", "experiência" e "ideia", "fenómeno" e "númeno". A segunda ordem de objecções tem a ver com a *ética*, a ideia de *liberdade* e relaciona-se com a arquitectónica do sistema kantiano. Ao ter apenas em conta a *Estética* e a *Analítica transcendentais* da primeira *Crítica*, Heidegger mutila irremediavelmente o pensamento kantiano. Mesmo que o esquematismo e a teoria da imaginação transcendental ocupem, como Heidegger pretende, o centro do conhecimento teórico, isso não significa de modo algum que ocupem o centro do sistema. E neste aspecto Heidegger identifica-se mais do que Cassirer com os neokantianos da "velha guarda", ao considerar o homem apenas como sujeito de conhecimento. (Compreende-se assim o modo irónico como em Davos se dirige a Heidegger no fim da sua primeira intervenção: "*Devo confessar que encontrei aqui em Heidegger um neokantiano que não supunha certamente nele*"<sup>37</sup>). O sistema, afirma, "*só se completa e recebe a sua determinação na Dialéctica transcendental – e ulteriormente, na 'Crítica da razão prática' e na 'Crítica da faculdade do juízo'*". É aí e não no esquematismo, que se chega à verdadeira 'ontologia fundamental' kantiana. O tema 'Kant e a metafísica' não poderia ser tratado exclusivamente *sub specie* do capítulo sob o esquematismo; não é menos necessário de o abordar *sub specie* da doutrina kantiana da liberdade e do belo"<sup>38</sup>. Com o absoluto da ideia de liberdade, explica Cassirer, a razão dá o salto decisivo do sensível para o inteligível e o supratemporal. A ética faz cair as barreiras que nos limitam a uma determinada esfera, conduz-nos para além dos fenómenos, torna-se no "*momento decisivo*" que faz ressurgir a metafísica,

---

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 65.

<sup>37</sup> *Débat*, p. 28. As relações entre Heidegger e o neokantismo foram recentemente reinterpretadas por E. W. ORTH, em *Heidegger e il neo-kantismo*, onde se poder ler: "*Pretendo sustentar a tese segundo a qual Heidegger desenvolve (...) o seu pensamento em estreita conexão com o neokantismo e que portanto tem um conhecimento esclarecido da variedade interna do movimento neokantiano (...) O neokantismo é absolutamente para ele um paradigma do estado mais recente da investigação filosófica ...*" In *Heidegger in discussione*, Milano, Franco Angeli, 1992 p. 275.

<sup>38</sup> *Débat*, p. 74.

conforme afirma em Davos. Aubenque chama a atenção para a metáfora militar então utilizada por Cassirer: "*Durchbruch*", isto é, "furar o cerco", "abrir passagem através de". "*É pois o carácter absoluto da lei moral que nos eleva finalmente acima do círculo da existência fenomenal e nos transporta ao autêntico centro de equilíbrio e de convergência de uma ordem totalmente diferente*"<sup>39</sup>. Heidegger, observa Cassirer, apodera-se de forma abusiva e manipuladora do texto kantiano, do qual ninguém é dono e senhor, ninguém tem o monopólio e que permite, como qualquer outro grande texto, uma infinidade de leituras diferentes. É certo que qualquer interpretação, afirma mais adiante, constitui até certo ponto uma forma de violência. Mas violência não significa arbitrariedade<sup>40</sup>. Na leitura de Kant, logo que se passa da primeira à segunda *Crítica*, é indubitável que a situação se modifica completamente. A negação desta evidência pode explicar as "relações" sempre difíceis que Heidegger manteve com a *Crítica da Razão Prática*. Rogozinski nota que todas as interpretações de Kant que se seguiram à de 1927-1929 (o kantismo será mais tarde relegado para o "inferno" das "filosofias do sujeito") têm um ponto comum: a *marginalização da filosofia prática*; exceptuando o seminário de 1930<sup>41</sup> (excepção *breve e singular*, observa Rogozinski), Heidegger sempre a considerou como um embaraço, uma espécie de "nó cego" do pensamento de Kant<sup>42</sup>. Ignorando este dualismo radical (que, segundo Cassirer, constitui o pulsar do sistema kantiano), obliterando a distinção fundamental entre Natureza/Liberdade, reduz-se o homem a uma única dimensão: a temporal. Rivelaygue resumiu excelentemente esta diferença ao escrever: "*A oposição entre fenómeno e número apaga-se enquanto que, para Cassirer, Ser significa esta oposição entre conhecimento finito e liberdade; Heidegger não percebeu a tensão interna do kantismo, que não reside entre o Ser e o tempo, mas entre o Ser e o dever-ser – o tempo e a liberdade*"<sup>43</sup>. Para Cassirer esta desfiguração (que é, no fim de contas, uma usurpação), é consequência de Hei-

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 73. Na análise das posições de Cassirer a maioria dos comentadores seguiu as *Bemerkungen*. Cf., por ex., L. LUGARINI, *Critica de la Ragione e Universo della Cultura*, Roma, Ateneo, 1983, pp. 101 e sg.; I. KAJON, *Il concetto dell'unità della cultura e il problema della trascendenza nelle filosofie di Ernst Cassirer*, Roma, Bulzoni, 1984, pp. 7 e sg.; A. RENAULT, *L'ère de l'individu*, Paris: Gallimard, 1989, pp. 272 e sg.; J. RIVELAYGUE, *Leçons de métaphysique allemande*, Paris, Grasset, 1990, 1992, pp. 372 e sg., etc.

<sup>41</sup> *De L'essence de la liberté humaine: Introduction à la philosophie*, Paris, Gallimard, 1987.

<sup>42</sup> Cf. Jacob ROGOZINSKI, *Kanten, esquisses kantiennes*, Paris, Kimé, 1996, p. 41.

<sup>43</sup> Jacques RIVELAYGUE, *Leçons de métaphysique allemande, Tome II*, Paris, Grasset, 1992, p. 375.

degger considerar, em Kant, a razão como uma actividade meramente subsidiária da intuição e, por isso mesmo, *sensível*. De facto, Kant nunca poderia pensar, pelo menos no sentido que lhe dá Heidegger, numa *razão sensível*, simultaneamente espontânea e receptiva. Este conceito só é compreensível no contexto heideggeriano<sup>44</sup>; "*na doutrina de Kant é um corpo estranho, um intruso. Para Kant, uma 'razão sensível' é um círculo quadrado*"<sup>45</sup>; *a razão é justamente para ele a 'faculdade' do suprasensível e do supratemporal*"<sup>46</sup>. A crítica de Cassirer, mais pontual no debate em torno do Kantismo, não é nova: vem de 1928, com a leitura do *Sein und Zeit* e vai até aos ensaios escritos nos últimos anos da sua vida, particularmente *Philosophy and Politics* (1944)<sup>47</sup>, insistindo particularmente nos conceitos de Nada, Morte e Angústia. Entre uma e outra, o tom não difere muito (embora se carreguem os acentos negativos), mostrando sempre uma grande incompatibilidade de vivências, de objectivos, e de estilos, mas nunca deixando também de reconhecer o mérito e a originalidade de Heidegger. Em 1928 escrevia: "*Toda a problemática (discussão, Erörterung) de Heidegger está centrada no problema da morte. A analítica existencial tem aqui o seu ponto focal, porque pertence (liegt) ao sentido e à essência da existência humana que esta existência tenha um fim, que o ser humano morra. Esta morte não é uma fatalidade externa, mas deve ser compreendida através da natureza essencial do ser humano*"<sup>48</sup>. Para Cassirer, a exigência absoluta da lei moral, a experiência estética e religiosa, a universalidade do saber, apontam no mesmo sentido: a rejeição categórica de que o homem se encontre irremediavelmente fechado na sua finitude. Assim, quando um grupo de estudantes lhe pergunta: "*De que via dispõe o homem para atingir o infinito? E de que modo pode o homem participar no infinito? (...) Qual*

<sup>44</sup> Embora sempre discutível, pensamos que também é possível noutros contextos e noutros textos (kantianos), como bem o mostrou Leonel Ribeiro dos Santos numa série de ensaios reunidos sob o título *A razão sensível, estudos kantianos*, Lisboa, Colibri, 1994.

<sup>45</sup> Philonenko chama a atenção para as subtilezas e ironias das *Bemerkungen* (a ironia era, para Cassirer, o seu modo de ser malicioso) como, por exemplo, quando se refere aos estados de alma que Heidegger atribui a Kant a propósito das alterações introduzidas na 2ª edição da CRP. (Cf. A. PHILONENKO, *Cassirer interprète de Kant*, in M. NY, p. 53).

<sup>46</sup> *Débat*, p. 74.

<sup>47</sup> In *Symbol, Myth and Culture, Essays and lectures of Ernst Cassirer*, New Haven, Yale Univ. Press, 1979 (Cit. SMC).

<sup>48</sup> *Nachgelassene Manuscripte und Texte, Band I: Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, Hamburg, Felix Meiner, 1995, p. 222. A versão inglesa destes inéditos saiu em 1996, pela Yale Univ. Press, com o título *The Philosophy of Symbolic Forms, Vol. 4: The Metaphysics of Symbolic Forms*. O editor comum foi John Krois.



o domínio próprio do infinito? Em que medida pode a filosofia libertar o homem da angústia, etc."<sup>49</sup>, responde prontamente que a única mediação possível é a das formas simbólicas, enquanto modos de objectivização do vivido. Não se trata propriamente de se libertar do finito, mas de o transcender em qualquer coisa de novo, de uma *metabasis*, de uma transfiguração. Este infinito, porém, não é estranho ao homem, é antes a criação mais alta do homem, o reino espiritual. "*Que ele tenha podido criar um tal mundo, é a marca da sua infinitude*"<sup>50</sup>. Embora se possa considerar como um domínio próprio, este infinito não é o contrário do finito, mas a sua totalidade: "*Se queres penetrar no infinito, diz Goethe, contenta-te em percorrer o finito em todos os sentidos*"<sup>51</sup>. Também a angústia é, para Cassirer, uma disposição afectiva de que a filosofia nos pode libertar. Tal é, com efeito, o papel da filosofia: tornar o homem livre ao longo de um processo infinito. E cita a palavra de Schiller que, em sua opinião, resume o idealismo que sempre professou: "*Rejeitai, para longe de vós, a angústia da terra*"<sup>52</sup>.

### Um nivelamento impossível: cultura e filosofia

A segunda parte do debate centra-se mais em torno do conceito de filosofia. A diferença é posta por Heidegger, logo de início, a partir do ser do homem e dos seus limites, utilizando duas expressões muito comuns em Cassirer: *terminus a quo* e *terminus ad quem*. Assim, para ele, a filosofia das formas culturais de Cassirer enquadra-se numa perspectiva do *terminus ad quem*, enquanto o seu *terminus a quo* permanece obscuro e indeterminado. Ao contrário, a questão central da sua filosofia está no *terminus a quo*, enquanto o seu *terminus ad quem* permanece ligado à questão do ser. Ora é da essência da filosofia que tenha de haver necessariamente uma correlação entre os dois limites. E esta ligação não é visível na filosofia de Cassirer: o seu objectivo não vai além do inventário descritivo e dimensional das várias modalidades da actividade formadora da consciência, de uma "*sistemática pré-existente dos domínios culturais e das disciplinas filosóficas*"<sup>53</sup>, muito em voga na tradição cultural universitária, mas abominável não só porque inútil mas também porque impede o verdadeiro trabalho filosófico. Para Heidegger, uma

---

<sup>49</sup> *Débat*, p. 40.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 44.

filosofia da cultura só poderá adquirir a sua função metafísica ao enraizar-se numa analítica da existência humana, ao pôr questão ontológica ou seja, o *terminus a quo*, que "*nos leva (...) a fazer do solo propriamente dito um abismo*"<sup>54</sup>. Esta crítica que repete, nas suas linhas gerais, a já formulada na sua recensão de 1928 a propósito da publicação do 2º vol. da PsF (agora, evidentemente, sem elogios), não deixa de ser pertinente, embora a publicação recente de parte dos mais importantes inéditos de Cassirer mostre que ele, já em 1928, iniciara a preparação de um quarto volume da filosofia das formas simbólicas sobre metafísica. Outros trabalhos mais urgentes (como a defesa da *Aufklärung*) e a partida para o exílio, levaram ao seu adiamento. Em 1940, na Suécia, retoma este projecto, agora a partir da noção de *Basisphänomene*, de inspiração goethiana (*Urphänomen*), mas uma vez mais a partida para os Estados Unidos e a sua adaptação a um meio que lhe era desconhecido vieram adiar para sempre o seu projecto. Mesmo assim é bastante importante o material que nos deixou. Em Heidegger, esta problemática centrada em torno da finitude e da questão do ser, pressupõe/exige coragem, risco, gosto da vertigem, que nada tem a ver com uma qualquer filosofia da cultura: "*Como se pode fundar sobre esta compreensão do homem, interroga Heidegger, a compreensão de uma constituição (Gestaltung) da cultura e dos domínios culturais?*"<sup>55</sup>. Uma não encaixa na outra, ou seja, no quadro de uma filosofia autêntica não cabe o questionar ocioso e erudito da cultura: "*Penetrar nesta dimensão do filosofar, conclui, não é tarefa de discussão erudita*"<sup>56</sup>. A tarefa da filosofia não é dar-nos uma concepção do mundo da vida e da cultura, uma vez que estas são antes condições da filosofia. Tome-se o exemplo da "liberdade", que segundo Cassirer passa necessariamente pela mediação das formas simbólicas, mas que para Heidegger consiste no próprio acto de filosofar, "*em tornar livre a transcendência interna do Dasein*" ou seja, "*em tornar-se livre pela finitude do Dasein, em penetrar justamente na derrelicção do Dasein, em mergulhar no conflito que está inscrito na essência da liberdade*"<sup>57</sup>. É esta diferença que o faz voltar de novo a Kant e à questão central do homem, que não deve ser tratada num qualquer sentido ético, mas reconduzida à sua própria condição, "*para lhe tornar manifesto, a pesar de toda a sua*

---

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 43. A este propósito, escreve Cassirer nas *Bemerkungen*: "*Para Heidegger (...) o fundamento corresponde à 'liberdade finita': mas a liberdade, enquanto tal, é esse fundamento, é o abismo (Ab-grund) do Dasein* (Débat, p. 82)

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 40.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 44.

*liberdade, o nada do seu Dasein*"<sup>58</sup>. Em parte para responder às palavras de Cassirer dirigidas aos estudantes sobre os conceitos de "nada" e de "angústia", Heidegger conclui com uma afirmação célebre, uma síntese lapidar do seu pensamento: "*Este nada não se deve ser ocasião de pessimismo e de melancolia, mas deve levar-nos a compreender que só há efectividade verdadeira onde há resistência e que a filosofia tem por tarefa arrancar o homem à preguiça de uma vida que se limitasse a utilizar as obras de espírito, de o arrancar a esta vida para o rejeitar de certo modo na dureza do seu destino*"<sup>59</sup>. Numa resposta aos estudantes, Cassirer aponta, por sua vez, o rumo e a tarefa da filosofia que, também para ele, é a de tornar o homem tão livre quanto possível. Nela, como *terminus ad quem*, vê a afirmação e a libertação do espírito através das formas simbólicas, do mito, da linguagem, da arte, da ciência, da história, enquanto energias livres do espírito. Estas formas não são meramente teóricas mas essencialmente activas, condições necessárias do autocohecimento e autolibertação. É pois num sentido ético que se orientará, a partir de agora, a tarefa da filosofia, como se pode ver na sua obra de 1932 sobre a *Aufklärung*<sup>60</sup> e nos seus dois primeiros ensaios escritos já depois de partir para o exílio<sup>61</sup>. Na *Aufklärung* vê Cassirer um exemplo acabado do papel que a filosofia pode ter numa sociedade, em termos de esclarecimento e orientação das consciências, não só dos sábios como de todas as pessoas cultas. No séc. XVIII, a filosofia não estava encerrada nas escolas: tinha um expressão popular, cultivava, combatia a violência, a opressão, o obscurantismo. Não era uma forma particular de conhecimento, mas o "*sopro vivificante*" de todo o saber, da ciência da natureza, da ciências jurídicas e políticas, da história, etc. Depois, com Kant, atinge a expressão mais pura como "*noção cósmica*", "*doutrina da sabedoria*", "*ciência da relação de todo o conhecimento aos fins essenciais da razão humana*"<sup>62</sup>. Conforme afirmará um ano depois no seu ensaio de 1936: "*Não podemos edificar uma filosofia da cultura por meio meramente formais e lógicos. Temos de enfrentar a questão ética fundamental que está presente no verdadeiro conceito de cultura. A filosofia da cultura não pode ser chamada um estudo das formas, pois todas estas formas só podem ser compreendidas se as relacionarmos a um objectivo*

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>60</sup> *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1973, pp. VIII-IX.

<sup>61</sup> *The concept of Philosophy as a Philosophical Problem* (1935) e *Critical Idealism as a Philosophie of Culture* (1936), ambos em SMC.

<sup>62</sup> *The Concept of Philosophy as a Philosophical Problem*, in SMC, p. 58. Ver também KANT, *Oeuvres I*, Pléiade, p. 1388-9.

comum"<sup>63</sup>. Para Cassirer, o ostracismo da cultura dos meios universitários, claramente presente nas palavras de Heidegger, significava também o ostracismo da liberdade, o fim da reivindicação do idealismo crítico, ou seja, "*do processo da cultura como progresso da consciência da liberdade*"<sup>64</sup>. A posição de Heidegger contra a filosofia universitária que se implantara nos meios académicos alemães a partir da segunda metade do século XIX, a chamada *Kathederphilosophie* (com o seu discurso erudito característico), contra qualquer filosofia que se centre na cultura, é reafirmada em Davos para marcar a diferença relativamente a Cassirer. Atitude que nele não era nova: data de 1919 e para ela concorreram três ordens de factores: a Guerra, a descoberta da fenomenologia de Husserl e a leitura de alguns pensadores teólogos e/ou místicos como Eckhart, Lutero, Pascal, Kierkegaard, sob a influência directa de Karl Barth. Para além do pessimismo característico do após-Guerra na Alemanha, da sensação de "fim de época", de "decadência", a fenomenologia parecia indicar-lhe o caminho das coisas e da autenticidade contra o verbalismo teórico e inútil das escolas, tal como a teologia negativa lhe mostrava a necessidade de lutar contra a rotina das instituições e contra um pensamento acomodado à retórica do universalismo, do humanismo, do historicismo. Já em 1919, no seu curso *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*, analisa a influência nefasta que a ideia de cultura, herdada do pensamento histórico da *Aufklärung* e de Herder, exerceu ao longo dos últimos cem anos. A ela estão ligados os conceitos de "consciência histórica universal", de "progresso", de "cultura histórica", de "espírito", etc. "*A filosofia, escreve então, não está de modo algum autorizada a ocupar-se da humanidade universal e da cultura*"<sup>65</sup>. Em 1920, no seu curso do semestre de verão, forja o termo chave das suas análises que iria fazer uma longa carreira: "*Destruktion*". "*A radicalidade de Heidegger, escreve Bambach, consiste numa curiosa apropriação/transformação das fontes fenomenológicas e teológicas a partir da sua própria situação histórica. (...) Este termo chave (...) serve especialmente como processo de reinterpretação da história da filosofia e tem raízes na sua leitura do jovem Lutero*"<sup>66</sup>. É certo que este termo, ao contrário do que acontece em Lutero é mais propriamente uma "des-truturação" ou uma "des-construção" (Derrida) ou des-obstrução

---

<sup>63</sup> *Critical Idealism...*, p. 81.

<sup>64</sup> *Crit. Idealism...*, p. 90.

<sup>65</sup> Cf. BARASH, *op. cit.*, pp 107-8.

<sup>66</sup> Charles R. BAMBACH, *Heidegger, Dilthey, and the crisis of historicism*, Ithaca, Cornell Univ. Press, 1995, p. 197.

(Vezin). Assim em 1923, numa conferência proferida sob o título *Hermeneutik und Faktizität*, aparece já claramente formulada a "destruição" de uma tradição metafísica que faz do historicismo abstracto e universalizante a sua bandeira, tal como vemos, por exemplo, em Rickert e Windelband. Nos anos que seguem à publicação (1927) de *Sein und Zeit*, conforme escreve Barush, "*a desconstrução heideggeriana teve por alvo principal qualquer tentativa de conferir um papel cultural à filosofia, assim como a conotação especificamente filosófica que o termo 'cultura' adquirira no século XIX*"<sup>67</sup>. No *Sein und Zeit* especifica bem a sua ideia: é necessário expurgar a filosofia de toda esta matéria espúria que tem ocultado o seu questionamento original, a sua vocação autêntica: "*se importa a questão de se chegar a ver claro na nossa própria história, é então necessário dar à tradição esclerosada a sua frescura e tirar-lhe as roupagens que ela acumulou no tempo*"<sup>68</sup>. Karl Löwith, amigo e correspondente de Heidegger, deu bem conta desta obsessão do seu Mestre ao escrever: "*Para ele, cada filosofia da 'cultura' era uma abominação, tal como as conferencias filosóficas; a profusão de jornais que apareceram depois de guerra acendiam-lhe um ódio patético e mesmo o Antike (Antiguidade) de Werner Jaeger parecia-lhe carente de objectivo ou utilidade*"<sup>69</sup>.

Também Cassirer é contra o nivelamento, mas isso não o impede de procurar um centro comum. De resto, esse centro já existe: é a linguagem. Embora cada um fale a sua própria linguagem, intraduzível na do outro, é pela linguagem "*como uma unidade para lá da infinidade dos diferentes modos de falar*"<sup>70</sup>, que nos compreendemos e comunicamos. As formas simbólicas, enquanto "*espírito objectivo*", constituem esse "espaço público" privilegiado que possibilita a autêntica relação intersubjectiva, a relação "eu-tu". "*Penso que não há, de Dasein a Dasein, outro caminho senão o que passa pelo mundo das formas*"<sup>71</sup>. Regressando a Kant, Cassirer recorda que a questão da determinação do ente é efectivamente precedida pela do objecto em geral, mas o que há aqui de novo relativamente a Platão e Aristóteles é o facto deste "objecto em geral" não apresentar uma estrutura ontológica única, mas ao contrário estruturas (ou formas) diversificadas. Cada forma exige, por sua vez, um con-

<sup>67</sup> BARASH, *Heidegger et son siècle. Temps de l'Être, temps de l'histoire*, Paris, PUF, p. 108.

<sup>68</sup> *Être et Temps*, p. 48.

<sup>69</sup> *The Political Horizon of Heideggers Existential Ontology*, in *Martin Heidegger European Nihilism*, New York, Columbia Univ. Press, 1995, p. 213.

<sup>70</sup> *Débat*, p. 47.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 48.

junto de condições *a priori* e constitui um mundo objectivo específico: introduz-se assim uma pluralidade no problema do objecto em geral. "O ser da velha metafísica, conclui Cassirer, era a substância, o substrato sempre único. O ser da nova metafísica não é, para falar a minha linguagem, o ser de uma substância, mas o ser que procede de uma pluralidade de determinações e de significações funcionais. É aqui que me parece residir o ponto essencial em que a minha posição se distingue da de Heidegger"<sup>72</sup>. Em Kant e Cassirer, a metafísica deve desmontar e dar a conhecer os "princípios últimos" do conhecimento, o que assinala, no essencial, uma diferença relativamente ao neokantismo clássico de Cohen, que fechou a questão transcendental nos estreitos limites da ciência matemática da natureza. Na última intervenção do debate, depois de ter contestado a confrontação de Kant com a Antiguidade posta por Cassirer, Heidegger termina com a reafirmação da finitude humana: pertence à tarefa da filosofia, enquanto actividade eminentemente criadora, apreender a totalidade do homem e aí mesmo encontrar os seus limites e a sua finitude. Dirigindo-se então à assembleia pede, que do debate a que assistiram, tirem uma única lição: o essencial não é o que Cassirer ou Heidegger pensam, mas pôr de novo, "a questão central da metafísica"<sup>73</sup>; se passarmos do simples debate entre filósofos, em que é importante fazer valer a diferença que separa os homens, para o quadro mais alargado da história da filosofia, o primeiro passo a dar "é libertarmo-nos da diferença de posições e de pontos de vista, é ver como é justamente a diferenciação dos pontos de vista que é a raiz do trabalho filosófico"<sup>74</sup>

### A actualidade de um combate

Porque é Davos tão evocado e comentado? Qual o seu verdadeiro sentido? Na sua expressão mais imediata pode-se dizer, como o fez Pos, que se tratou de uma discussão académica sobre as intenções mais profundas de Kant. Deste ponto de vista deixou alguns resíduos importantes: Heidegger, conforme Gadamer notou, é obrigado a rever a sua leitura de Kant, enquanto Cassirer continua a ver nela a expressão "mais elevada e mais bela"<sup>75</sup> da *Aufklärung*. Pode-se mesmo afirmar que, no plano restrito do "conflito das interpretações", da História das Ideias, Cassirer fez valer os seus direitos contra uma intrusão falsa, ainda que brilhante.

---

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 82.



"Para falar verdade, escreve Gadamer, a sua (de Heidegger) interpretação de Kant a partir de uma 'metafísica última' era a tal ponto forçada que, em seguida, foi abandonada. Com efeito, após o seu encontro com Cassirer em Davos mas, sobretudo, após ter compreendido melhor quanto era insuficiente a interpretação transcendental da sua obra, Heidegger remeteu igualmente a filosofia kantiana à história do esquecimento do ser, como o mostram os seus trabalhos posteriores sobre Kant"<sup>76</sup>. Também Rogozinski, ainda que um pouco secamente, comenta que "na verdade, o debate de 1929 com o herdeiro do neokantismo de Marburgo esclarece os aspectos fundamentais e os limites da interpretação heideggeriana"<sup>77</sup>. Pode-se também considerar que não se tratava apenas de um mera disputa entre escolas filosóficas rivais, mas de antagonismos mais profundos, de natureza ideológica, social e política. É neste sentido que Bourdieu interpreta Davos: uma estratégia de Heidegger destinada a "purgar" das Universidades alemãs toda uma "velha guarda" de idealistas e humanistas, a fim de prepará-las para outras missões mais consentâneas com a "nova mentalidade" e com os tempos que se avizinhavam. Estratégia que passava primeiramente por uma crítica da cultura e da tradição (em especial da *Aufklärung*), por uma nova linguagem e que tinha, perante o neo-kantismo, um propósito muito específico: o de lhe retirar o tapete debaixo dos pés, fazendo de Kant um precursor e um "antepassado ilustre" das novas ideias. Davos insere-se assim numa operação de sentido eminentemente político, tendo por objectivo principal o espaço intelectual-universitário alemão, de uma "Revolução Conservadora" situada numa linha ideológica de conflito aberto com o socialismo e o liberalismo. Habermas, por seu lado, vê em Davos um "virar de página", "o fim de uma época" e, mais do que um conflito de escolas, um conflito de gerações: "Cassirer representava o mundo a que pertencia também Husserl, face ao grande discípulo deste último; era o mundo culto do humanismo europeu perante um decisionismo invocando o carácter original do pensamento, cujo radicalismo atacava de facto a civilização de Goethe nas suas próprias raízes"<sup>78</sup>. Foi o momento em que se cruzaram e defrontaram duas das tendências filosóficas que mais profundamente marcaram o pensamento do nosso século. De um lado, "Heidegger compreendia a modernidade como uma 'época final' – uma era de declínio, apocalipse e desespero escatológico

---

<sup>76</sup> Heidegger et l'histoire de la philosophie, in Heidegger, Cahier de l'Herne, Paris, L'Herne, 1983, p. 125.

<sup>77</sup> ROGOZINSKI, *op. cit.*, p. 41.

<sup>78</sup> *Profils philosophiques et politiques*, p. 70.

– como a conclusão (...) da cultura Ocidental"<sup>79</sup>: tomando como modelo o fundamentalismo teológico, fascinado pelas origens da filosofia, tentou purificá-las de tudo o que pensamento, especialmente nos últimos três séculos, acumulara sobre elas: uma razão centrada no sujeito, na história, na cultura, na ciência, nos valores do humanismo e da *Aufklärung*. Na sua linha de mira estão Descartes, Hegel e finalmente Kant com toda a sua infundável posteridade: pouca coisa do passado moderno escapa ao seu decisionismo fundamentalista e voluntarista. Do outro, Cassirer vê na defesa dessas formas e valores, na capacidade do Espírito, enquanto Razão, de criar o seu próprio mundo, a possibilidade do homem transcender a sua condição finita. Uma transcendência que não é tempo, mas liberdade: dela depende a sobrevivência da nossa civilização. Safranski, biógrafo de Heidegger, observa na comparação dos dois pensadores um profundo contraste de claro/escuro como o que existe entre o dia e a noite: "*Se há dois actos no Dasein: a noite de que ele saiu e o dia que sobrevive à noite, Cassirer concentra a sua atenção sobre o segundo acto, o dia da cultura; Heidegger, por seu turno, fixa-se sobre o primeiro, olha a noite de onde saímos. O seu pensamento fixa o nada de onde se destaca qualquer coisa. Um volta-se para o que apareceu, o outro para a aparição. Um ocupa-se do espaço da criação humana, o outro fixa um olhar fascinado no mistério abissal da criação ex nihilo que recomeça a todo o instante, quando o homem acorda à consciência da sua existência*"<sup>80</sup>. Recentemente (1995) na sua *Histoire de la Philosophie au XXe Siècle*, Christian Delacampagne considera o encontro de Davos como um marco importante na história da filosofia contemporânea na medida em que reacende o debate sobre a função da razão e denuncia o regresso, na pessoa de Heidegger, de uma figura que se julgava há muito desaparecida: o "*anunciador de uma era nova para o pensamento (...) o mestre da verdade – simultaneamente pensador, profeta e poeta, cujo tom intimidativo o dispensa de ter de argumentar as suas teses*"<sup>81</sup>. Também já Bourdieu repudiara em Heidegger uma temática e modos de expressão – e em particular um estilo encantatório e profético – até então rejeitados para as margens da filosofia universitária"<sup>82</sup>. M. de Gandillac conta que em 1945, quando visitou Heidegger em missão oficial, este retirou logo de uma gaveta uma fotografia dos encontros de Davos. E acrescenta maliciosamente: "...documento que, sem dúvida,

---

<sup>79</sup> BAMBACH, *op. cit.*, p. 2.

<sup>80</sup> *Op. cit.*, p. 202.

<sup>81</sup> *Histoire de la Philosophie au XXe Siècle*, Paris, Seuil, 1995, pp. 105-6.

<sup>82</sup> *Op. cit.*, p. 80

devia estar fechado nos mais secretos arquivos desde o ano de 1933 em que Cassirer, antes de se resolver a um exílio exigido simultaneamente pela sua segurança e pela sua honra, abandonava o reitorado de Hamburgo enquanto o seu opositor de 1929, em condições sobejamente conhecidas, tomava em cargo o de Friburgo"<sup>83</sup>. Comentando este episódio, Habermas observa sarcasticamente que Cassirer fugia desse "incalculável" que, por essa mesma altura (11/11/1933), em Leipzig, Heidegger pedia aos seus colegas que tivessem a coragem de enfrentar.<sup>84</sup> Qualquer que seja a sua significação, Davos é um marco importante da história do pensamento do nosso século, símbolo que tornou visível um novo estilo e uma nova retórica contra os valores fundamentais da modernidade. Cassirer, como afirmou Foucault, preparava-se para travar o "ultimo combate" em defesa da *Aufklärung*, da razão crítica, da cultura. Em 1929, escreve Yves-Jean Harder, "podia ainda esperar orientar a sua filosofia para os fins essenciais da razão humana, isto é, reconciliar a ciência com a filosofia e a filosofia com o homem (...) A convicção que guia o (seu) pensamento e parece desaparecer com ele é o de que o ideal das luzes, exigência do universal ordenada à libertação do homem, ainda pode servir de horizonte à nossa época. Alguns anos mais tarde esse ideal confrontou-se com a sua prova mais terrível: a do empreendimento sistemático da negação do homem"<sup>85</sup>.

---

<sup>83</sup> De M à NY, p. 18

<sup>84</sup> *Op. cit.*, p. 71. Cf. também HEIDEGGER, *Écrits politiques*, p. 123. Uma passagem deste discurso, escreve Habermas, pode bem ser lida como uma continuação de Davos: *Renegamos a idolatria de um pensamento impotente e sem raízes e vemos o fim da filosofia que estava ao seu serviço... A coragem original necessária para afrontar o ente, dominá-lo ou despedaçarmos nele, é o motor mais profundo que aima a problemática de uma ciência nacional (völkisch). Porque a coragem leva-nos para a frente, rompe com o passado, enfrenta o inabitual e o incalculável.*

<sup>85</sup> *Culture et Science*, in *La Philosophie et son Histoire*, Paris, Odile Jacob, pp. 85-6.

## RÉSUMÉ

CASSIRER/HEIDEGGER  
LA RENCONTRE DE DAVOS OU LE DÉBAT SUR KANT  
ET LA MODERNITÉ

À Davos, 1929, la défense de l'idéal des Lumières, de l'idealisme allemand et surtout de la puissance de l'esprit humain de se transcender en formes symboliques, prend en Cassirer la figure d'*ultime combat*; la culture c'est, pour l'homme, l'unique forme de dépasser la immédiatité de son existence, c'est à dire, sa finitude. Hegel, après Schiller, l'a bien dit: *du calice de ce royaume des esprits s'écoule jusqu'à lui l'infini*. Mais pour Heidegger, la transcendence de l'homme n'a de sens qu'à partir de la problématique centrale de la philosophie: faire sortir l'homme de lui-même et [de] *le reconduire dans le tout de l'étant pour lui rendre manifeste (...) le néant de son destin*. C'est bien les débuts de la querelle modernité/postmodernité.

## DISSERTAÇÕES – 1996

Nesta secção são apresentadas pelos respectivos Autores as dissertações de Doutoramento e de Mestrado em Filosofia defendidas na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa no ano de 1996.

### A HUMANIDADE DA RAZÃO. LUDWIG FEUERBACH E O PROJECTO DE UMA ANTROPOLOGIA INTEGRAL

por **Adriana Conceição Guimarães Veríssimo Serrão**

Dissertação de Doutoramento em Filosofia, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1994, 486pp.

#### I

O propósito de fazer coincidir o tema da dissertação com o problema central da filosofia de Feuerbach torna-se patente na opção conjuntamente enunciada no título e no subtítulo. *Humanidade da razão* acentua que a concepção feuerbachiana da racionalidade encontra o seu paradigma único na ideia de humanidade, excluindo assim toda a referência a qualquer fundamentação supra, extra ou infra-humana; *Antropologia integral* dá, simultaneamente, conta de que o humano há que ser entendido no sentido forte de integralidade humana ou, na expressão condensada e reiteradamente presente na letra de Feuerbach, de *homem integral* (*ganzer Mensch*). Assim, a razão não é o atributo distintivo de um ser puramente racional, mas a natureza plena do homem humano inserido na existência e vocacionado para a vida, a qual que se desdobra na inesgotável diversidade dos seres concretamente existentes.

Daí a contestação veemente da razão clássica, sempre marcada pela idealização, isto é, pensada acima do homem segundo modelos como o pensamento puro ou a vontade autodeterminada, e da correlativa marginalização do humano, por sua vez remetido para a condição acessória de ser empírico e finito. Uma autêntica desumanização subjaz às inúmeras modalidades que definem globalmente o estatuto metafísico e teológico da tradição filosófica, mas que também a ciência promove quando visa o homem como objecto, e não como sujeito, de que

são exemplo as perspectivas sectoriais de análise e os inúmeros reducionismos de tipo mecanicista e naturalista.

Nesta identidade entre racionalidade e humanidade encontrámos o núcleo que permite articular a unidade problemática com a diversidade temática de uma reflexão continuada que se estende por mais de quarenta anos, tornando-se deste modo possível oferecer uma chave interpretativa para um dos enigmas desde sempre colocados à investigação. Ela permite, por outro lado, compreender os ritmos da evolução interna e a organicidade de uma doutrina em devir, já que esta articulação nuclear, longe de se confinar a um suposto período "humanista", percorre toda a obra, constituindo a sua mais profunda questão mobilizadora. Igualmente se harmonizam com coerência os diversos planos em que a produção de Feuerbach se multiplica. Seja a promoção de uma reforma da atitude filosófica como conversão da filosofia ao real, na transformação dos seus princípios gerais e metodologia; seja o plano fundamentador de uma analítica da existência; seja em toda a orientação prospectiva contida na concepção da Antropologia como Filosofia do Futuro.

Não subordinando Feuerbach a um tema decidido por nós, seguimos uma abordagem imanente e em sucessivas leituras, com profuso recurso à citação, apresentando-o por ele mesmo, ilustrado pelos seus textos e reflexões. Liberto da subordinação desproporcionada à imagem de crítico da religião, das caracterizações simplificadoras segundo diversos "ismos" (materialismo, naturalismo, ateísmo...) ou da consideração segundo uma eficácia meramente epocal, o pensamento filosófico de Feuerbach revelou-se antes como um projecto aberto, positivo e afirmativo, nosso contemporâneo nas preocupações e em muitas das soluções trabalhadas ou apenas anunciadas.

## II

As quatro partes que compõem a dissertação organizam-se segundo a dinâmica solicitada pela referida articulação.

A primeira parte – *Descoberta* – tem uma intenção genética e acompanha o tratamento do problema desde os primeiros escritos. Já em *De ratione una, universalis, infinita*, a tese de doutoramento de 1828, se esboça uma concepção da razão como unidade dos homens, descrita pela figura de um vínculo universal, interindividual e intra-humano, cuja expressão concreta se encontraria incarnada num espaço de coexistência e na forma de uma comunidade espiritual. Superando a razão como faculdade subjectiva, ordem do mundo ou princípio de inteligibilidade da história, o absoluto é entendido como um universal humano, o género, no seio do qual os indivíduos participam na qualidade de seres pensantes. Igualmente nos *Pensamentos sobre a morte e a imortalidade*, de 1830, e em paralelo com a crítica aos fundamentos dualistas em que assenta a ideia de imortalidade pessoal, se assiste à aproximação do jovem Feuerbach a uma antropologia unitária de feição organicista, assente na indivisão da alma e do corpo. Se, nesta fase,



se encontram claramente definidas a rejeição da supra-humanidade como supra-racionalidade e a associação da transcendência a um factor de cisão e niilização da vida, já o paradigma igualitário da identidade, na opção por uma única razão, um único género e um único pensamento, conduz a uma solução anti-subjectivista e de feição exclusivamente teórica. Incapaz de mostrar a conciliação do indivíduo (homem) e do universal (razão), o indiscutível triunfo da racionalidade pensante é afirmado sobre a sensibilidade, o sentimento e a vontade, do mesmo modo que o universal genérico impõe o seu domínio sobre a individualidade do indivíduo.

O valor predominante atribuído ao pensamento como força unificadora e verdadeira essência do homem virá a ser ultrapassado pelo confronto de Feuerbach com o significado da antropologia religiosa, que sintetiza o contributo mais decisivo de *A Essência do Cristianismo*, de 1841. O esforço de compreensão do significado da transcendência é conduzido por uma hermenêutica do fenómeno religioso, a qual se vem a transformar numa psicologia da intimidade. Se na génese da religião se encontra a religiosidade ou a fé verdadeira, na raiz dessa génese encontra-se o sofrimento e o sentimento da finitude; este gera a necessidade de completamento num ser que preencha o vazio da vida, cumpra os desejos e satisfaça as carências. A necessidade de Deus e o processo da sua criação não nascem, por isso, da consciência imperfeita ou de uma razão deficiente, mas brotam de um mundo sofrido, isto é, do sofrimento real da existência humana. O divino é assim o texto de revelação de uma ilusão, quando o objecto imaginado é confundido com um objecto real, e, ao mesmo tempo, de uma verdade, porque espelho de uma situação vivida que preserva os traços genuínos da subjectividade e da interioridade. Sob a verdade da religião são trazidos à luz os mecanismos mais profundos do ânimo humano: a verdade do homem. A questão inicial da filosofia da religião: o que é o divino? porque surge? – transmuta-se na questão antropológica: o que é o homem? Uma antropologia implícita esconde-se em todos os predicados da divindade, que não são mais do que a expressão hiperbólica de predicados humanos; uma antropologia latente oculta-se no complexo da natureza humana sensível e afectiva, integrando as emoções e os desejos.

A transbordância do humano sobre o racional, pondo em causa a própria noção de essência, impõe a Feuerbach a necessidade de repensar o seu sentido, pela procura de uma síntese do homem total. O primado inicial do ponto de vista da filosofia sobre a vida, de que o elogio do filósofo e do escritor, temas centrais dos escritos dos anos 30, são exemplo eloquente, cede ao primado definitivo desta sobre aquela, inversão onde se reconhece uma das linhas mais marcantes do pensamento feuerbachiano da maturidade.

Aos fundamentos da Filosofia Nova, estabelecidos nos escritos do início da década de 40 e desenvolvidos com particular ênfase nas *Teses provisórias para a reforma da filosofia* e nos *Princípios da filosofia do futuro*, é dedicada a segunda parte – *Instauração*. Aqui são sucessivamente abordados os grandes princípios de uma reforma da filosofia que tem como horizonte uma concepção de realidade e um tipo renovado de filosofar, liberto do dualismo das ordens e da abstracção,

da reiterada fuga ao real e da orientação idealista e especulativa da filosofia anterior.

A ontologia do Sensível (*das Sinnliche*), o colectivo correspondente ao princípio do *Sensualismo*, introduz a inteira consagração do ser como existência concreta, presença sensível e imanência plena, reconhecido nas suas características próprias de alteridade e independência relativamente ao pensamento, mas igualmente elogiado na riqueza das suas determinações intrínsecas, tais como a qualidade, a diferenciação, a espaço-temporalidade, a multiplicidade, a diversidade. O ser não é o vago ser "fora de nós", pura posição da existência, muito menos uma categoria lógica ou um conceito vazio. O ser sensível é sujeito, é por si e para si, tanto no geral como nas suas fracções e parcelas, e mesmo em cada um dos entes concretos, visto que o singular e finito é já infinito, porque único, não limitado nem deficiente. Nesta noção estética de plenitude, o Sensível engloba tanto o já sensível quanto o supra-sensível, que é apenas o ser sensível no seu máximo aprofundamento.

Esta adesão sincera ao real prolonga-se na obediência do pensamento filosófico ao princípio do *Realismo*, que estabelece a necessidade de não representar, conceptualizar, legislar ou idealizar, processos estes em que a verdade do ser se dilui no seu estatuto de ser-pensado. Tratando-se de pensar e dizer verdadeiramente aquilo que é e como é, a revelação e apreensão da verdade implica a supressão de mediações, interposições, categorias e véus. O respeito pela alteridade impõe a aceitação do primado do ser sobre o conhecer, procurando que a adequação de pensar e ser se dê, fora do pensar, no ser mesmo. Procedimentos legítimos preconizados deste encontro são todas as vias do saber imediato possibilitadoras de uma lógica da maior proximidade com as coisas mesmas: uma sensação "metafísica", provida de estatuto ontológico, coincidente com o ser íntimo e concreto; a intuição sensível, que capta os entes singulares e os fragmentos de mundo; o pensamento sensível, um sentir ampliado capaz de generalidade, que não rejeita em absoluto a mediação reflexiva e abstractiva, mas a integra no processo de concreção; e ainda um pensamento afectivo e amoroso que discrimina pormenores, desintelectualiza a relação cognoscitiva, arrancando o ser da indiferença e ligando-o à alegria e à dor.

Os princípios do *Sensualismo* e do *Realismo* formam, no seu conjunto, a base ontológica e metodológica de todo o saber verdadeiro, sendo porém insuficientes para levar a cabo a Antropologia. Um último capítulo traça a configuração de uma preocupação antropológica elevada doravante ao estatuto de Filosofia Antropológica, que reconstitui e restitui a especificidade do humano na sua verdade e realidade, unidade e totalidade. O caminho do ser ao pensar, da não-filosofia à filosofia, processa-se longe da "escola", da ciência objectivadora e da cultura da erudição. É protagonizado pelo filósofo-homem, inserido na existência, adoptando uma atitude natural, disponível para o reconhecimento da simplicidade desconhecida e da proximidade desprezada das "verdades simples".

Os princípios universais da nova razão antropológica não serão mais do que a tradução principal dos diversos modos de ser fundamentais ou das "formas existenciais" irreduzíveis e constitutivas da existência humana. A Antropologia

segue o caminho que conduz da descrição à fundamentação; noutros termos, Feuerbach promove um "transcendentalismo" situado e incarnado, expressão pela qual caracterizamos a peculiaridade metodológica que colhe a essência na e a partir da existência, que parte dos homens existentes para neles encontrar "o homem". A dificuldade em conciliar a exigência de unidade dos termos genéricos, sem os reduzir à unicidade, com a exaltação da absoluta diferença dos indivíduos, que acarretaria a indizibilidade total, é resolvida no plano da similitude; porque os seres concretos nunca são iguais mas sempre diferentes, o conhecimento e a linguagem processam-se numa universalidade do comum e não do idêntico; os seus universais apreendem e nomeiam afinidades e parentescos. Consciente da excedência de sentido, o estatuto da filosofia é o de um saber inacabado e de um dizer aproximado. Contraposta à rigidez da circularidade sistemática, a Antropologia apresenta-se como uma filosofia *fluente* mobilizada pela lógica da descoberta, servindo-se de um pensamento interrompido e entrecortado pela alteridade que ela nunca pretende determinar. Vive assim na polaridade com o seu objecto, numa relação de abertura simbolizada pelo modelo da *elipse* – a figura geométrica de dois centros –, a qual ilustra também exemplarmente o modo próprio de exposição do pensamento feuerbachiano. Todos os princípios da Filosofia Antropológica são duais, expressam em díades a conjunção e a bipolaridade, sem cair na redução a um dos termos, sem anular e sem esquecer o outro, num esforço permanente de estar aquém e para além das cisões. Por sua vez, a dualidade dos termos encadeia-se, por desdobramento, numa dialéctica quaternária que estabelece entre eles a reversibilidade e o entrecruzamento.

A terceira parte – *Incarnação* – é inteiramente fundamentadora e corresponde às estruturas fundamentais da integralidade humana. Aqui analisam-se sucessivamente as dimensões *a priori*, as quais procurámos sistematizar segundo uma ordem crescente de razões e evidenciando uma progressão não explicitada nos textos, em cinco planos de sucessivas integrações. Cada um, por sua vez, permite uma leitura relativamente autonomizada, predominantemente antropológica, transcendental, vivencial ou racional.

A identificação entre sujeito e o corpo é paralela à invenção feuerbachiana da noção de corpo próprio (*eigener Leib*), princípio básico do existir, natureza indissociável de um eu em totalidade ou de um sujeito incarnado. Esta identidade antropológica fundamental estrutura a coesão intrínseca do sujeito na relação de si a si como um sujeito corporizado, um *eu-corpo*. Definitivamente superados são os inúmeros dualismos de alma e corpo ou a hierarquia do modelo intelectual; igualmente, a manipulação do corpo pela ciência ou a visão do corpo como instrumento e suporte material do pensamento puro. O corpo próprio não é nem orgânico, nem natural, não se confundindo com os seus processos biológicos, mas é a consciência de si concreta do eu e o modo de este se dar sensivelmente aos outros. Assim, o homem não é, em rigor, um ser dotado de sensibilidade a par de outras faculdades, porque ele é sensibilidade (*Sinnlichkeit*), o seu modo de ser concretamente, a raiz de todas as dimensões, agora entendidas como modalidades suas. Pensamento e afecto, "cabeça e coração", convergem numa sensibi-

lidade ampla que não é espírito nem matéria, pois tanto é sensorial como afectiva e pensante, e de cuja expansão e potenciação resulta a espiritualidade – a concepção do homem como o "superlativo vivo do Sensualismo".

Pela equiparação entre "ser no corpo" e "ser no mundo" a racionalidade sensível mostra-se imediatamente como racionalidade mundana; para um *sujeito-objecto* inserido e envolto no mundo, aberto e receptivo, carenciado e livre, passivo e activo, a passividade deixa de ser sinal de limitação: é, ao contrário, condição de ilimitação, na medida em que só o passivo pode ser afectado e é capaz agir segundo o dinamismo e a intensidade da paixão, da "carne e do sangue". A porosidade do eu expressa uma homogeneidade vital com os seres que precede toda a separação abstractiva ou todo o recolhimento do pensar em si mesmo. Na radicação mundana do homem, o espaço da ontologia geral é vivido como localização, posição, situação, lugar de encontro e de interacção com outros seres; e o tempo como a temporalidade da duração vivida, preenchida de instantes e interrompida por intervalos, uma concepção expressa por Feuerbach através da imagem esférica e condensada de um tempo gotejante.

Se a sensibilidade garante a coesão e a consistência de cada um, o indivíduo-indiviso, bem como a reversibilidade sensível com os seres do mundo, é só a relação, a instância humanizante por excelência da reciprocidade e da simetria, que faz dele um ser humano. Este é acima de tudo e verdadeiramente o ser com outros, um *Eu e Tu*; só na polaridade do Altruísmo o eu se torna num "eu para um tu", e o tu num "tu para um eu", união primordial da qual emerge a intersubjectividade entendida como interpessoalidade concretamente exercida. A razão humana tece-se em modos directos como a presença sensitiva (a voz e a palavra, a visão e o olhar, o tacto e o contacto), a conversação quotidiana e a linguagem comunicativa. Há toda uma gramática desta racionalidade vinculativa explicitada segundo os diversos tipos de conjunção (o "face a face", o "com", o "diante de", o "fora de") ou interactivos e dinâmicos (o "em", o "ser através de"). A precedência transcendental da relação des-substancializa a subjectividade, convertendo o eu num *Eu-Tu*, um ser individual provido de uma identidade plural, um "eu declinável".

A reciprocidade de Eu e Tu é maximizada na relação dual vivida no equilíbrio de uma comunhão complementar e não desnivelada entre equivalentes. O amor feuerbachiano, que refere sempre um elo de unificação e não um sentimento subjectivo, distingue-se do simples afecto, da empatia, da compaixão e da simpatia, estados ainda unilateralmente vivenciados. Graças à concomitante generosidade do *dar* e humildade do *receber*, o coração eleva-se à razão, a relação autonomiza-se nela própria, intensificando a manutenção equitativa das diferenças, na auto-preservação do vínculo que não subsume os termos, ligando-os apenas a eles próprios independentemente de qualquer outro vínculo exterior.

Um último capítulo procura mostrar como a dimensão da universalidade é repensada à luz das modalidades concretas da relação entre o indivíduo e a comunidade. A distinção de *homem* e *mulher* introduz no seio do género um elemento de concreção que não é biológico nem empírico, como se o género

humano se encontrasse à partida dividido em duas "espécies" distintas. Princípio da diversidade imanente, a sexualidade pode ser entendida como um *a priori* antropológico, individualmente diferenciado e diferenciador do género, tópico de um *dois* (homem e mulher) que se multiplica na singularidade e unicidade de cada *um*, o qual, por sua vez, repete singularmente a diferenciação originária. Assim entendida a relação entre o indivíduo plural e a comunidade de indivíduos, supera-se a antinomia de singular e universal, de atomismo e totalidade. O género é tanto o sujeito (de múltiplos predicados individuais), como, adjectivamente, o predicado (a pertença a uma comunidade) de todo o sujeito humano, já que nenhum indivíduo possui por si só a essência do homem. Na síntese de *Egoísmo e Comunismo* esbatem-se tanto o anonimato da igualdade formal como o individualismo da exaltação da diferença. A comunidade enquanto cooperação é a força geradora da humanidade imanente aos membros e transcendente aos indivíduos.

A quarta parte – *Realização* – segue as principais linhas de consumação da Filosofia Antropológica como filosofia prática. Distinta da filosofia teórica que é realista, descritiva e fundamentadora, o *idealismo prático* é prescritivo, idealizante e prospectivo, procedendo do ser ao dever, da existência à ideia, do presente ao futuro.

A promoção de uma relação não dominadora do homem com a Natureza surgiu como um dos aspectos de maior actualidade e ineditismo da doutrina exposta nas duas versões de *A Essência da Religião* e nas *Conferências* de Heidelberg, respectivamente de 1846 e 1848. Assiste-se assim, nesta fase do pensamento feuerbachiano, não a uma naturalização da Antropologia ou à defesa de uma Antropologia naturalista, como foi habitualmente defendido, mas à conciliação de *Humanismo* e *Naturalismo*. Feuerbach denuncia o persistente antropocentrismo, subjacente ao teocentrismo das grandes religiões históricas e à filosofia moderna que as prolonga, formas de afirmação da onipotência de um homem-senhor face a uma Natureza-serva. A interdição de que a especificidade do lugar antropológico se confunda com qualquer orgulhosa tentação antropocêntrica encontra-se bem patente no apelo à vida em comunhão harmoniosa com os seres naturais, bem como na dignificação ética dos direitos de todos os seres vivos, ou ainda na consideração-limite do conceito de Natureza como o absolutamente outro, a Natureza não-humana. A concretização deste apelo encontra-se, porém, sempre ameaçado pela estrutura oscilante que faz pender o homem, ora para a satisfação natural da necessidade que o torna dependente da Natureza, ora para a fruição utilitária desta numa posição de futilidade e desprezo.

A fragilidade de uma existência de que não somos nem origem voluntária nem autores nem proprietários vem reunida no âmbito de uma filosofia da finitude, quer pela afirmação do carácter inelutável do limite exterior que é a morte terminal, quer sobretudo pelo significado da vivência do limite interior, reiterada nas experiências do sofrimento, da impotência e da morte voluntária. A interioridade é reconduzida ao abismo de *Eu e Não-Eu*, de consciente e inconsciente individual, profundidade abissal e de tendencial conflito que caracteriza, nas palavras de Feuerbach, a vivência do homem perante si mesmo como a de "um

estranho na sua própria casa". O sofrimento emerge do desfasamento entre querer e poder, entre a liberdade do querer e a contingência do agir, noutros termos, do conflito entre o poder (do querer) e a impotência (do não poder). A esta luz, o suicídio, enquanto manifestação da vida dirigida contra si mesma, apenas aparentemente é um fenómeno contraditório, já que revela, ao invés, a transmutação em morte do sofrimento insuportável da vida, face ao qual o querer morrer é reclamado como um derradeiro grito de afirmação do poder da vida sobre a morte.

Das análises existenciais da luta de vida e morte emerge a importância absoluta da Vida como uma qualidade intrínseca, um valor e uma força expansiva que tem de ser celebrada e potenciada, a qual encontra o seu coroamento na filosofia moral que Feuerbach expõe nos últimos escritos: *Über Spiritualismus und Materialismus* e *Zur Moralphilosophie*. Nela se dá a síntese final do Sensualismo e do Altruísmo, pois se a sensibilidade ética se expressa na libertação e realização de todos os impulsos vitais, manifestações que são do impulso mais originário para a *felicidade* pessoal, também a alteridade intersubjectiva se concretiza na atitude de *solidariedade* que respeita a heteronomia e reconhece o outro como lei. É a consciência moral, autoduplicação subjectiva e limite auto-restritivo do agir, que mediatiza as duas instâncias, quando interioriza a alteridade como "o outro eu no eu" e converte em meu dever o direito à felicidade do outro.

A orientação terminal do projecto feuerbachiano encontrámo-la no conjunto de reflexões que apelam a uma filosofia *do futuro* e a uma transformação da Humanidade. A integralidade humana é o único conteúdo da razão como ideia prática, na qual ser, poder e dever não são idealizados por abstracção, mas recapitulados na perspectiva do possível: o ideal constitui-se na síntese de vir a ser, poder ser e dever ser. Este consubstancia o modelo eminentemente político de um Humanismo da socialidade e da convivência solidária entre indivíduos felizes e livres mas interdependentes.

Se o futuro histórico se oferece como o horizonte de maior grau de previsibilidade, apresenta-se igualmente com o de maior grau de indefinição. O ser humano é mobilizado por um outro futuro que brota da imaginação, é acompanhado pela esperança e é antecipador pelo dinamismo dos seus sonhos e desejos. A constituição feuerbachiana da utopia é moldada à medida do homem, auscultando a arqueologia e a semântica desiderativa fixada nos símbolos religiosos mais constantes e universais. A realização do possível é, na sua essência, religiosa. A Filosofia Antropológica, enquanto teoria e prática da integralidade, uma *nova religião*.





FOUCAULT OU A IMPACIÊNCIA DA LIBERDADE

por **José de Almeida Pereira Arêdes**

Dissertação de Mestrado em Filosofia, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1996.

*Facere docet philosophia, non dicere.*

(A filosofia ensina a agir, não a falar.)

SÉNECA, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, 20, 2.

I

O tema que serviu de fio condutor à nossa investigação foi o *lugar da ética* no pensamento de Michel Foucault.

Se a escolha deste tema pode parecer estranha aos menos familiarizados com o pensamento deste nómada da Filosofia contemporânea, ele parece-nos, contudo, ser capaz de dar conta do traço mais fundamental que percorre o seu pensamento.

Na verdade, se Foucault foi rotulado com muitos nomes, enquadrado em muitas escolas, e olhado com suspeita pelos mais conservadores devido a certas das suas práticas e a um certo carácter anarquizante do seu pensamento, isso deve-se, fundamentalmente, ao enorme rigor crítico e autocrítico que punha em todo o seu trabalho, à notável capacidade para não cristalizar em posições já adquiridas, e à contínua procura de novas pistas e de novas perspectivas.

Foi por estarmos convictos da existência na obra de Foucault desse fio condutor, ainda que descontínuo, que daria sentido e inteligibilidade global à sua multifacetada investigação que, sem cairmos embora na tentação redutora de cristalizar a sua identidade em torno de uma substancial imagem, ou miragem, de *Autor*, e que esse fio constitui o seu *êthos* do pensar em busca de um *êthos* do ser, que delimitámos o tema já referido para objecto do nosso trabalho.

Vista a esta luz, toda a obra de Foucault se apresenta como um imenso esforço de pesquisa das linhas geradoras da nossa modernidade, ao mesmo tempo que procura, por múltiplos meios, embora sem nenhum *telos* concebido *a priori*, investigar a condição (des)humana da nossa actualidade, a fim de poder pensar a possibilidade da sua transformação.

Serviu-se, para tal, da inspiração *genealógica* de Nietzsche, buscando na História uma reinterpretação capaz de dar inteligibilidade ao aparente irracionalismo do nosso presente e, simultaneamente, ganhar distanciamento crítico trazendo à luz os estratos *arqueológicos* que sedimentam o nosso saber racional e ocidental.

O nosso intuito foi, de algum modo, fundados na decisiva importância que a noção de *experiência* adquire na sua obra, procurar confrontar o *nosso próprio* modo de pensar com as investigações de Foucault, na aceitação da postura que faz da investigação um momento privilegiado para o investigador se transformar e não para aumentar a sua erudição.

Procurámos, para tanto, orientar-nos segundo o modelo genealógico do próprio Foucault a fim de podermos surpreender a génese do seu pensar, para o que dividimos o trabalho em *três grandes* momentos:

- primeiro, a *preocupação com a ética*, em que intentámos esclarecer a nossa própria metodologia e a legitimidade do tema escolhido, ao mesmo tempo que procurávamos fundamentar a existência de uma orientação ética subjacente ao trabalho de Foucault;

- o segundo, a *explicitação da ética*, em que procurámos dar conta da genealogia da ética na obra de Foucault através da explanação da genealogia do Homem de Desejo e dar nota da *Khere* foucaultiana, consubstanciada na deriva da problematização da *sujeição* à problematização da *subjectivação*.

- o terceiro, a *ética como ontologia*, em que interrogámos a tecnologia foucaultiana do *cuidado de si*, tendo em vista a fecundidade das suas proposta e um juízo sobre a sua exequibilidade à luz do(s) próprio(s) sujeito(s) Foucault.

A nossa hipótese é que o melhor método para surpreender a *arqueogenealogia* do pensamento de Foucault é aceitar a proposta metodológica por ele utilizada na elaboração da *Tese Complementar* de Doutoramento ao unir, no pensamento de Kant, a filosofia crítica e a reflexão antropológica, indo "às arrecuas" para o essencial.

Ora, ir "às arrecuas" para o essencial de Foucault significa pegar no conceito final de *problematização* e com ele percorrer, desde o início, toda a sua obra, o que acaba por se revelar como corte transversal do seu *corpus* teórico, única forma de despistar os sucessivos embustes com que intenta esconder-se.

Sem dúvida que a maior e a mais interessante das problematizações que Foucault intenta é, justamente, a do *cuidado de si* que, basicamente consiste numa investigação empreendida às origens da Filosofia, quando os seus praticantes ainda tinham como ideal a transformação da teoria na sua própria carne e sangue.

Por isso, e pela urgência que partilhamos com Foucault da necessidade de *cuidarmos de nós*, é que nos parece absolutamente essencial a distinção operado pelo nosso autor entre *moral* e *ética*.

Essa distinção ocorre, como é sabido, na evolução que vai, muito kantianamente, da *heteronomia* à *autonomia* do sujeito ou, dito de outro modo, na passagem da *sujeição* ou hetero-constituição de si (modo de produção de sujeitos, a partir dos indivíduos, por um poder que domina os indivíduos impondo-lhes regras de comportamento que acabam por modelar a sua identidade), à *subjectivação* ou *auto-constituição de si* (modo de auto-produção de si deliberado e executado pelos indivíduos na via para a criação de uma nova identidade).

Daí a importância decisiva da revisitação aos autores clássicos (gregos e latinos), (bem como a aprendizagem de alguma técnica *Zen*), que se apresenta com criação das condições de possibilidade de reaprender a prática de *exercícios* transformadores de si (*askesis*), de modo a evitar que a *esquizoide* ruptura teoria/prática continue a levar alguns dos nossos melhores pensadores ao suicídio por desespero, que é uma ausência de poder sobre si.

É por isso, porque o poder sobre si é sinónimo de liberdade, que os exercícios praticados visam transformar o Filósofo num indivíduo sem medo, o que será supostamente proporcionado por exercícios como a *antecipação dos males* ou a *meditação da morte* pois, como diz Sêneca "*não estamos sob o poder de ninguém quando a morte, está sob o nosso poder*" (*Non sumus in ullius potestate, quum mors in nostra potestate sit, op. cit., 91, 2*).

Ora, é esta prática da liberdade, exercida tendo em vista um *êthos*, um *êthos* do pensar e *êthos* do ser conjugados de molde a proporcionar-nos um *pensar outro* e um *ser outro*, que nos parece ser um das propostas mais aliantes para a restauração da *filosofia como um modo de vida*, uma arte de viver ou, nas suas palavras, uma *estilização* da existência.

## II

Michel Foucault é, sem dúvida, um autor tão desconcertante quanto cativante, senhor que foi de manhas e artes da camuflagem com que continuamente se esconde, sendo a sua obra escrita um permanente desafio à argúcia do leitor.

Contudo, e porque se revela por meio desta mesma arte com que se esconde, talvez se possa dizer que a verdadeira arte de Foucault não consiste na sua capacidade para se ocultar, mas para jogar às escondidas sem nunca se esconder, uma vez que o que constantemente ele faz não é disfarçar-se mas mostrar os *outros de si*, jogo de identidades em que cada faceta não é uma máscara de um eu substancial, mas *panóplia de eus*, oferecendo-se em tentação aos incautos, no jardim das delícias da palavra.

Ler Foucault significa fazer um exercício ascético de recusa do prazer das formas sensuais em que o seu texto se espraia, e procurar o outro que continuamente se oculta aos olhos do próprio autor, verdadeira estratégia de *guerrilha urbana*, subversão do caduco em nome dos jogos da *vida*, da *verdade*, e da *identidade* no contexto da *nossa actualidade*.

O exercício que Foucault realizou ao longo da sua obra foi uma imensa *problematização* da possibilidade da liberdade, possibilidade essa que se apresenta sob a forma de superação dos condicionalismos que os jogos de poder e os jogos de saber forjam na modelação da identidade do sujeito.

Essa transformação da identidade, que parece ter sido a grande motivação do trabalho de Foucault, bem se compreende quando, afinal, olhamos para o mundo que nos é possível ver e não encontramos grandes razões para nos sentirmos orgulhosos da obra realizada.

Assim sendo, onde poderá radicar a esperança de uma transformação do acontecer no mundo senão na transformação do(s) seu(s) autor(es)?

Colocar a questão assim, parece remeter-nos para as propostas de dois dos grandes movimentos doutrinários que se degladiaram na nossa actualidade, o *Marxismo* e o *Cristianismo*.

Ambos nos prometeram um Homem Novo, o primeiro neste mundo, o segundo no Reino do Céu, e ambos parecem ter falhado.

Que nos resta? Aparentemente o triunfo do *desejo* sob a forma da sociedade de consumo, triunfo do materialismo que reifica o religioso e o instrumentaliza sob a espécie da arma ideológica ou, a busca de um novo tipo de experiência que, no quadro da morte de Deus e do Homem, bem poderá revestir a forma de um *Übermensch*, se por isso entendermos aquele que nasceu de novo mercê do seu empenhamento nessa partenogênese de si.

O que é irónico, é que esta proposta que Foucault subrepticamente nos apresenta, nada tem de novo, pois não faz mais do que repetir o que todos os Mestres da Espiritualidade antiga se esforçaram por ensinar: é que não há Deuses nem destino, nem História, e a grande responsabilidade da condução da nossa existência está fundamentalmente nas mãos de todos e de cada um.

Ora, esta declaração pode não passar da pura retórica se não houver da parte de cada um a *prática de si* conducente à construção de um novo tipo de relacionamento consigo e com os outros, o que envolve, naturalmente, uma reflexão séria sobre essa capacidade para alterar o mundo que se chama *poder*.

Foucault advertiu-nos que o poder não é mau nem bom, simplesmente é perigoso, porque, justamente é neutro e passível de ser utilizado para criar ou para destruir, não sendo certamente por acaso que o poder da criação e da destruição, da vida e da morte, foi encarnado na mesma figura simbólica que é o grande *Shiva* da tradição hindu, e que *Iahweh*, no texto do Antigo Testamento Cristão (*Jó*, IV, 38-42), se proclama também senhor da criação e da destruição.

Ao problematizar a possibilidade de liberdade através de uma *metanóia* da ontologia da nossa actualidade, leia-se, da nossa *identidade*, Foucault está também a problematizar a nossa responsabilidade *individual* na condução dos destinos do mundo pois, por mais sociedades e núcleos secretos que existam, o "Poder" só terá oportunidade de traçar os rumos da nossa História na exacta medida da demissão dos indivíduos.

Só que, como se sabe, a questão não é tão simples, e Foucault bem a tematiza na categoria de jogos (de poder e de saber) com que a nossa modernidade modelou a História recente.

É por isso que o desafio com vista à criação de um *êthos* do pensar assume hoje, como antes e provavelmente no futuro, uma função tão decisiva, pois o saber, com efeito, mais do que um instrumento, é ele próprio poder, por isso perigoso.

E perigoso, talvez sobretudo, para aquele que o adquire, pois passa, a partir daí, a ser responsável na proporção desse mesmo saber.

Tudo isto nada tem de moral. A moral, dir-se-ia, é *amoral*, muitas vezes mesmo *imoral*, mas essa não é questão decisiva. A moral é apenas um código

político disfarçado para controle dos indivíduos. Ora, o nível a que Foucault pretende colocar a ética é muito mais exigente. Se passa, como passa, pela política, isso é porque não é possível viver de modo não comunitário nem não comunicativo, e a construção da identidade é feita no *interior desse exterior*.

A questão, porém, é mais funda, pois não visa apenas o comportamento mas o *modo de ser* que, esse sim, é decisivo.

Foucault, no entanto, não nos deixou uma clara filosofia positiva (embora se considerasse um *positivista feliz*), e as técnicas de si que nos sugere são, ao fim e ao cabo, as desenvolvidas pela Antiguidade e, embora na voragem da novidade própria da modernidade isso possa ser depreciativo da sua criatividade teórica, pessoalmente não vemos que isso constitua problema.

Essa será talvez a sua maior lacuna, mas que poderá ser entendida na medida em que o seu trabalho foi sobretudo uma tarefa crítica que nos deixa no limiar da tarefa a haver.

É uma experiência, Foucault. Mas a mais importante experiência será, talvez, o que podemos fazer a partir da sua proposta ética.

Por isso, se alguém tivesse a tentação de ser foucaultiano a melhor maneira de o fazer era não o ser, pois a derradeira mensagem de Foucault pode cristalizar-se numa palavra: criar (*se*).



#### A FILOSOFIA DA CULTURA DE ERNST CASSIRER

por **Manuel Peixe Dias**

Dissertação de Mestrado em Filosofia, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1996.

No início dos anos trinta, o agravamento da crise política da República de Weimar e a consequente tomada do poder pelo nacional-socialismo, marcam um momento decisivo na vida e na obra de Ernst Cassirer. Em Maio de 1933, poucos meses depois de Hitler ter sido nomeado chanceler da República (30 de Janeiro), parte definitivamente para um exílio que o levará primeiro a Inglaterra, de passagem, depois à Suécia (1935-1941) e finalmente aos Estados Unidos, onde morre a 13 de Abril de 1945, com 70 anos.

Para Cassirer, o exílio não foi apenas o fim de uma carreira, de um estilo de vida, mas de qualquer coisa de mais importante e essencial: o fim da liberdade e da cultura na Alemanha, a ameaça de um "mal" que era urgente denunciar e combater. Pela rapidez da decisão tomada, pode-se bem supor que Cassirer avaliara correctamente a nova situação: os tempos que se seguiram vieram confirmar as suas previsões. Os sinais, aliás, eram bem visíveis: nesse mesmo ano, em várias intervenções políticas (respectivamente, em 26 de Maio, 30 de Junho, 3 e 10 de Novembro e, por fim, a famosa "Declaração de apoio a Adolfo Hitler e ao Estado Nacional Socialista, de 11 de Novembro, em Nuremberga). Heidegger afirmou inequivocamente: "*Libertámo-nos da idolatria de um pensamento sem*

*fundo nem potência. Vemos o fim da filosofia que estava ao seu serviço [...] A coragem convida a ir mais longe, rompe com o passado, enfrenta o inabitual e o incalculável"* (R. Wolin, *The Heidegger controversy*, Cambridge, Mass: The MIT Press, p. 51 ou ainda *Heidegger, Écrits politiques 1933-1966*, ed. François Fedier, Paris, Gallimard, 1995, p. 123). Foi precisamente desse "incalculável" que Cassirer fugiu, conforme comenta sarcasticamente Habermas (*Profils philosophiques et politiques*, Paris: Gallimard, 1974, p. 71); foi ele que o levou, em boa medida, a uma reorientação temática e a uma nova concepção de filosofia. Ficou no entanto por determinar, com rigor, o significado e a amplitude desta mudança: para a maioria dos comentadores da sua obra trata-se apenas de uma abertura à História e à Moral ditada pela situação que então se vivia na Europa. A maioria dos comentadores (veja-se a recente tese de F. Capeillères – *Ernst Cassirer et la transformation de la philosophie transcendante*, Thèse de Doctorat, Université de Caen, 1993) defende a continuidade do seu pensamento: o trabalho do período do exílio seria uma especificação da sua grande obra de referência, a *Philosophie der symbolischen Formen* (PsF).

Esta dissertação defende outro ponto de vista: de que, efectivamente, o período do exílio significa não só uma outra orientação das suas pesquisas, como uma nova sistematização ou "reformulação"\* da sua filosofia. É certo que as grandes obras dos períodos de Berlim e Hamburgo, particularmente a PsF, não são postas em causa ou "ultrapassadas" nas suas conclusões: são porém reintegradas numa perspectiva diferente, como momentos de um novo sistema que só se tornará significativo, em termos de uma autêntica *Filosofia da Cultura*, neste último e decisivo período do seu pensamento.

A filosofia das formas simbólicas nasce no início dos anos vinte, em Hamburgo: é um projecto que pretende alargar a filosofia crítica (análise transcendental das condições e possibilidades do conhecimento objectivo) a todo o campo da cultura. Cassirer concebe a cultura como produto da actividade simbólica do espírito, segundo certas orientações fundamentais (modos de expressão) que lhe são próprios e que criam o universo cultural: as actividades linguística, mítico-religiosa, artística e científica. Uma das singularidades deste projecto está no facto de Cassirer tematizar apenas na PsF as formas matriciais, linguagem e mito (dois primeiros volumes), como um pulsar original do espírito (modos de exprimir e estruturar o universo humano), a partir das quais emergem as outras formas simbólicas. Este dualismo encontra-se já ao nível da representação vivencial: percepção das coisas e percepção das expressões. No princípio, *mythos* e *logos* aparecem inextricavelmente fundidos numa só visão do mundo; mas como duas tendências opostas apontando para direcções contrárias, como dois modos diferentes de perceber o real, cedo se opõem. A primeira fixa-se num "eterno presen-

---

\* Já depois de ter sido apresentada (11/2/96) e defendida (27/6/96) esta tese, apareceu a obra de Joël GAUBERT, *La Science Politique d'Ernst Cassirer*, impressa em Abril de 1996, em Paris, pelas edições Kimé, que defende de modo radical, a tese da descontinuidade. O termo "reformulação" pertence-lhe.



te", em representações colectivas, não conhece a fronteira entre o natural e o sobrenatural, cristaliza-se em símbolos reificadas, imutáveis. A segunda encontra na experiência e na palavra os factores de mudança, parte da memória pessoal e colectiva do passado para se abrir ao futuro, o seu simbolismo verbal evolui para formas cada vez mais funcionais e universais. É por elas que o sujeito, ao mesmo tempo que o mundo, se constituem. O que não significa que o *mythos* e o *logos* não possam de novo apontar na mesma direcção, como acontece nos nossos dias. Porque o homem não pode ser mutilado de nenhum deles; mesmo que os tempos modernos tenham proclamado o triunfo da razão, o mito continua a afirmar-se em toda a criação do espírito: na linguagem, na religião, na arte, na poesia, na história, no mundo da vida. A força da representação, afirma Cassirer, nunca pode dominar a linguagem: sem a dimensão "metafórica", ela "*perderia toda a vida para se coagular num sistema de signos convencionais*" (*Zur Logik der Kulturwissenschaften*, p. 46).

O encontro de Davos, em 1929, constitui o ponto de viragem decisivo. Algo mudara no pensamento europeu. O que esteve aí em jogo não foi uma mera disputa académica sobre Kant, mas a questão do sentido e do destino da própria tradição cultural do Ocidente. Por isso, a partir de 1929, o seu pensamento orienta-se essencialmente para a questão prática, que se torna o "alfa e o ómega" do seu sistema, e manifesta um interesse renovado por Kant, Rousseau e Goethe. A filosofia, afirma no debate com Heidegger, "*deve fazer de modo a que o homem se torne tão livre quanto possível [...] e essa liberdade só pode ser alcançada na via de uma libertação progressiva*" (Cassirer/Heidegger, *Débat sur le kantisme et la philosophie*, ed. por Pierre Aubenque, Paris, Beauchesne, 1192, p. 41-2). Em 1932, ainda em Hamburgo mas já em plena tempestade política, publica sucessivamente *Die Philosophie der Aufklärung*, quatro ensaios sobre Goethe (um dos quais com cerca de 150 páginas, *Goethe und die Geschichtliche Welt*), dois ensaios sobre Rousseau (o primeiro dos quais, "*Das Problem J.-J. Rousseau*", constitui, na opinião de Starobinsky, uma renovação dos estudos de Rousseau) e um artigo sobre Kant para a *Encyclopedia of the Social Sciences*, de New York. Embora não fosse toda a produção desse ano, as preocupações de Cassirer não deixam de ser claras: pensava ainda, segundo Yves-Jean Harder, orientar a filosofia "*para os fins essenciais da razão humana*", reconciliá-la com o homem de acordo "*com a exigência do universal subordinado à libertação do homem*" (*Culture et science*, in *La Philosophie et son Histoire*, Paris, Odile Jacob, p. 85-6). Por seu lado, Starobinski vê neste esforço desesperado de Cassirer um acto de protesto, um testemunho "*a favor de uma ideia de homem em que já ninguém acreditava*" (Prefácio a *Le problème de J. J. Rousseau*, Paris, Hachette, 1987, p. X). E Foucault, comentando em 1964 a tradução francesa de *Die Philosophie der Aufklärung*, vê aí "*a figura de um último combate*" (*Une histoire restée muette*, in *Dits et écrits, I, 1954-1969*, Paris, Gallimard, 1994, p. 546). É a passagem de uma "Filosofia das formas simbólicas" para uma "Filosofia da Cultura", de uma concepção "escolástica" para uma concepção "cósmica" da filosofia. No exílio, as suas pesquisas evoluem em dois sentidos diferentes, ainda

que complementares. De um lado, o problema do estatuto e fundamentação do objecto cultural e, para além dele, das ciências da cultura; do outro, a questão do sentido e do destino dessa mesma cultura, que passa necessariamente pela sua abertura à história, à sociedade e, acima de tudo, a ética. O objecto cultural é um sentido que habita um corpo, um objecto físico (o idealismo de Cassirer nunca rejeita o sensível), criação de espaço que é centro de confluência entre os homens de todas as épocas, uma ponte entre o "eu" e o "tu" em que cada ser humano, sem perder a sua individualidade, se reconhece nos outros para se conhecer melhor a si mesmo. De um ponto de vista epistemológico, partindo de uma linha já traçado por Dilthey, analisa o problema da fundamentação das ciências da cultura. São várias as frentes em que tem de travar combate: contra os positivistas em todas as suas versões; contra o historicismo que tudo dissolve na contingência factual do devir histórico; contra, enfim, as soluções metafísicas no seu apelo a entidades sobrenaturais para explicar o que é essencialmente humano. A solução está na concepção do homem herdada do humanismo clássico alemão, do homem não como natureza metafísica mas como um sistema de actividades que "*define e determina o círculo da humanidade. Linguagem, mito, religião, arte, ciência e história são os constituintes, os vários sectores deste círculo*" (*Essay on Man*, p. 68).

O outro tema de pesquisa, o do sentido e destino da cultura, presente em toda a produção intelectual de Cassirer deste período, surge logo nas suas primeiras intervenções no exílio, em 1935 e 1936 (1935, *The concept of Philosophy as a Philosophical Problem*; 1936, *Critical Idealism as a Philosophy of Culture*, ambos em *Symbol, Myth and Culture, Essays and Lectures of Ernst Cassirer*, New Haven, Yale U. P., 1979), na forma de exigência prática, de uma necessidade de acção: o filósofo não pode ficar indiferente aos acontecimentos do seu tempo, nem deixar de se confrontar com a mais terrível de todas as provas: "*a do empreendimento sistemático da negação do homem*" (Y.-J. Harder, *La Philosophie et son Histoire*, Paris, Odile Jacob, p. 86). Cassirer nunca minimizou a questão prática, mas a sua atenção esteve sempre mais orientada para as questões teóricas. Em 1935, na Inglaterra, põe a questão decisiva: a filosofia não pode questionar apenas a forma e a estrutura das várias regiões culturais, deve enfrentar, acima de tudo, a questão da totalidade da cultura, do seu valor e do seu sentido: "*O que é a totalidade da cultura espiritual? Qual o seu fim, o seu objectivo, o seu sentido. Sempre que esta questão do fim e do sentido é posta à totalidade da cultura, atingimos um momento de mudança decisivo da auto-reflexão filosófica*" (*The concept of philosophy...*, in *Symbol, Myth and Culture*, p. 5). Um ano depois, numa conferência significativamente intitulada *Critical idealism as a philosophy of culture*, após reconhecer que uma filosofia da cultura não pode ser simplesmente construída "*com meios formais e lógicos*", afirma categoricamente que a questão sobre o sentido da cultura deve ser respondida em termos de liberdade, não de uma liberdade metafísica, mas de uma liberdade ética (*Crit. Ideal.*, p. 72-3 e 8).

Cassirer foi um notável historiador de ideias, a ponto de, em 1936, todos os grandes historiadores europeus desta especialidade lhe dedicarem um volume de

ensaios em comemoração do seu sexagésimo aniversário (*Philosophy and History*, edit. by Raymond Klibansky and H. J. Paton, reeditado em 1975 pela Harper & Row). No exílio, porém, Cassirer vira-se mais para uma reflexão sobre o conhecimento histórico e o sentido da história. "O homem não tem natureza, afirma, citando Gasset, *o que tem...é história*" (Cf. *Essay on Man*, p. 172. A citação vem em *Philosophy and History*, p. 313). Sob o ponto de vista do conhecimento, é na história que o homem se reconhece, nos seus conflitos, tensões, dramas, grandezas e misérias. O seu método específico é a interpretação, que a distingue dos outros tipos de conhecimento, o explicativo (ciências da natureza) e o descritivo (biologia). O homem é aqui simultaneamente sujeito: Cassirer rejeita liminarmente qualquer especulação teológica, mas não exclui o problema do sentido. É mesmo esta a questão essencial, tanto sob o ponto de vista epistemológico, ao escrever que "*os princípios gerais do pensamento histórico são regras de semântica e não leis da natureza*" (*Ib.*, p. 195), como sob o ponto de vista filosófico, ao ver na liberdade o princípio e o fim da história (Cf. *Crit. Idealism*, p. 72). Cassirer vem a considerá-la, no seu *Essay on Man*, como uma forma simbólica, ou seja, um meio próprio de o espírito se expressar. Com efeito, se qualquer fenómeno cultural pode ser nomeado ou descrito pela linguagem, ser objecto de motivo artístico, de culto ou de conhecimento, pode igualmente ser interpretado na sua dimensão histórica.

O tema da intersubjectividade aparece logo nas conferências de 1936 e 1939 (1939, *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*, in *Erkenntnis, Begriff, Kultur*, Hamburg, Felix Meiner, 1993, pgs. 231-261), sendo essencialmente tratado em *Zur Logik der Kulturwissenschaften*. Constitui, sem dúvida, um dos aspectos mais surpreendentes desta última filosofia de Cassirer, ainda que dos mais despercebidos, na medida em que Cassirer não lhe dedica nenhum estudo em especial. No entanto, permite desfazer alguns equívocos, como por exemplo o de Apel e Habermas, ao considerarem que Cassirer nunca se conseguiu libertar do paradigma da "filosofia da consciência" (Cf. J. M. Krois, *Symbolic Forms and History*, New Haven, Yale Univ. Press, 1987, p. 8 e sgs.). Ora o que se pode ler em muitas passagens de *Zur Logik der Kulturwissenschaften* é bem diferente: a realidade não é reduzida a um mundo de representações individuais, a um sistema de objectos, nem constituída a partir da actividade pura de um sujeito pensante. O ponto de partida não é um "eu" que institui o mundo como um "não-eu" e, dentro dele, vai ao encontro de um "tu"; assim "eu" e "tu" não são esferas autónomas que entram em relação para constituir as formas da cultura, muito ao contrário são nestas formas e unicamente graças a elas que o "eu" e o "tu" se constituem. A formação do "eu", a sua distinção do "tu", não é um ponto de partida, mas de chegada, não é um *terminus a quo*, mas um *terminus ad quem*. A individualidade, a afirmação do "eu", quando entendida num sentido prático (oposta ao egoísmo animal), é uma conquista do homem, não uma dádiva dos deuses. É uma vitória da cultura, uma forma de domínio sobre si próprio. O pensamento de Cassirer situa-se, nitidamente, no campo da intersubjectividade

É pois a questão prática, em todas as suas dimensões, histórica, jurídica, política, que constituirá, a partir de então, o elemento chave do seu sistema. Tal como no curso das formas simbólicas, a consciência moral segue um percurso autodefinido, fenomenológico, alheio às vicissitudes da história. Numa primeira fase, *expressivo-mimética*, essa consciência está ainda prisioneira do mito, do imaginário sensível. Submetido ao destino de uma ordem cósmica implacável e sobrenatural, o indivíduo não conhece a liberdade, a capacidade de decisão. São os reformadores das religiões monoteístas (em particular os profetas de Israel), que irão dar o passo decisivo, impor o dever e a responsabilidade pessoal em vez da responsabilidade colectiva, substituir o sistema de tabus pela lei, estabelecer um diálogo com a divindade numa relação "eu-tu" criadora de espiritualidade. É então que a existência ganha um valor decisivo e surge uma nova temporalidade. Mas esta fase *representativa-analógica* não é ainda decisiva; foi o aparecimento da filosofia com os gregos que permitiu o *puramente simbólico*, conquista suprema da autonomia ética, uma vez que é aqui que a razão dá a si mesma a sua própria lei e em que o símbolo atinge, relativamente à realidade por ele significada, a liberdade total e a tensão máxima, que estabelece uma nova harmonia, tal como a do arco e da lira segundo as palavras de Heraclito. A conclusão ninguém a poderia melhor dizer do que o próprio Cassirer: "*Não se pode retirar das mãos do homem*, escreve a propósito de Rousseau, *a ordem do seu próprio mundo; o homem não pode nem deve contar mais com o auxílio do alto, nem com a assistência sobrenatural, para organizar e dirigir este 'aqui-em-baixo'*. É a ele que incumbe esta tarefa, é com os seus próprios meios, meios puramente humanos, que deverá enfrentá-la [...] É do lado da imanência, pelo viés da autonomia moral, que progride para o coração do 'inteligível'. Ao dar a si mesmo a sua lei, prova que não está submetido a uma necessidade natural" (*Le Problème J.J. Rousseau*, op. cit., p. 105).

É nesta alternativa clara às filosofias do niilismo, da "suspeita" céptica, do pessimismo desesperado, nesta confiança, *malgré tout* dada ao homem, neste apego sempre reiterado à tradição humanista e iluminista, que talvez se encontre a explicação de um "regresso a Cassirer", bem visível no crescente número de estudos que lhe são dedicados (Les Éditions du Cerf, de Paris, em colaboração com a INTERNATIONALE ERNST CASSIRER-GESELLSCHAFT, acabam de anunciar a publicação das obras de Cassirer em cerca de cinquenta volumes). Dissemos "talvez" porque a actualidade de Cassirer vem ainda de muitos outros lados: dos seus estudos sobre as histórias das ideias, da sua capacidade de inovação e originalidade em muitas áreas que, mais tarde, se tornaram "moda" e objecto de estudo: na filosofia da linguagem e na semiótica, no mito, no simbolismo, na noção de estrutura e até mesmo na ideia de uma pragmática transcendental, como defende Gaubert na sua obra recentemente publicada (op. cit., pp. 79-80).



## A FUNDAMENTAÇÃO METAFÍSICA DA ESPERANÇA EM GABRIEL MARCEL

por **António Batista Pinela**

Dissertação de Mestrado em Filosofia, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1996, 273 pp.

Quando iniciámos o estudo da filosofia de Gabriel Marcel, ficámos com a impressão de que ele não era muito lido entre nós, impressão que, infelizmente, se veio a confirmar.

Sabíamos, no entanto, que Manuel Antunes escrevera, em Novembro de 1973, logo após a morte do filósofo (8.10.1973), que ele se revelara "um dos mais lúcidos, mais livres e mais preocupados defensores do humano no homem, no que vai do século" (Manuel Antunes, *"Occasionalia". Homens e Ideias de Ontem e de Hoje*, Lisboa, Multinova, 1980, 409). E um pouco mais a diante, é ainda Manuel Antunes que chama a Gabriel Marcel "um sage que soube ver, escutar e discernir, apontando os caminhos a trilhar e os caminhos a evitar" (*ib.*, 410)

Tão elogiosas referências aguçaram o nosso espírito: queríamos ter mais informação sobre o filósofo francês. Por isso, nos aventurámos na pesquisa das suas ideias, mais precisamente daquelas que se prendem mais directamente com o tema da nossa dissertação: *A Fundamentação Metafísica da Esperança*.

Para fundamentar a nossa pesquisa, não fomos além de um exame *fenomenológico* da situações concretas, que é a metodologia seguida por Marcel. Queremos dizer com isto, que o tema em apreço não é um estudo teológico, mas sim filosófico, embora não deixemos de abordar, sempre que necessário, os valores religiosos que implicam a esperança humana.

Com efeito, a nossa reflexão visa expor, tanto quanto o nosso saber o permitir, o *pensamento marceliano da esperança*, entendida esta como uma resposta credível para chamar a atenção dos graves problemas que atormentam o homem do nosso tempo, que, não raro, mergulha nas profundezas da descrença, que é o caminho mais curto que conduz o homem ao desespero.

A *esperança* é um daqueles temas que tem sido pouco tratado entre nós, muito menos, ainda, tem havido a preocupação de observar em que se fundamenta. Talvez que seja considerada assunto menor da Filosofia! No entanto, ela é permanentemente evocada por todos nós.

Se tudo nos corre bem, diremos: "Eu tinha a esperança de que assim seria". Se as coisas não vão pelo melhor, também não desistimos: "Tenho esperança de que da próxima vez é que é!"

Gabriel Marcel fala-nos destas questões. Procura esclarecer o *sentido da esperança*, em que se fundamenta e qual a sua eficácia. Quisemos, por isso, compreender a importância das suas preocupações neste plano da vida humana.

Gabriel Marcel faz parte de uma geração de filósofos, cuja especulação filosófica tem como *ponto de partida* a sua própria experiência pessoal. Ele recusa conceber a vida enquadrada num sistema, porque, segundo ele, não existem sistemas de vida, mas unicamente sistemas de pensamento. Com efeito, não é sensato pretender enquadrar o ser humano, com todas as suas fraquezas, vícios e virtudes, vontades e particularidades, em sistemas pré-determinados.

Gabriel Marcel está plenamente convencido de que só no quadro de uma filosofia concreta é possível pensar e compreender o homem, mas o homem das vivências reais, aquelas que cada um vive.

Anti-intelectualista convicto, interessa-lhe simplesmente o ser concreto e individual. O filósofo é, aliás, hostil à racionalização e à conceptualização da vida, uma vez que estas "faculdades" descambam facilmente para a generalização e, conseqüentemente, para o plano do abstracto. E o filósofo, escreve ele, *só pode contribuir para salvar o homem de si mesmo, mostrando sem piedade nem descanso as devastações causadas pelo espírito de abstracção*.

Porque não é um defensor do espírito abstracto, Gabriel Marcel não pretende construir, com o seu pensamento filosófico, um sistema para ser seguido. Pretende, apenas, com a sua metodologia, *descrever as experiências vividas*, como, por exemplo, a experiência da sua própria conversão, que é uma experiência única e pessoal, sentida e conhecida apenas por quem a vive.

Esta ou quaisquer outras experiências pessoais não podem ser transmitidas exactamente como se relata um acontecimento observado ou uma fórmula científica. Na hipotética transmissão escaparia sempre a dimensão da vivência que não pode ser dada, por ser única. Deste modo, uma vez que as vivências não se determinam nem se enquadram por quaisquer fórmulas *a priori*, as experiências pessoais subtraem-se aos métodos e aos sistemas.

Eis porque Gabriel Marcel se escusou a imaginar qualquer novo sistema de especulação filosófica. A sua especulação, como ele faz questão de sublinhar, resume-se a alguns *lineamentos de uma filosofia* que se preocupa com o *homem em situação* e as experiências por si vividas.

A *metodologia marceliana* consiste, por conseguinte, em irmos ao encontro "do nosso próprio eu" e apreender o que há de mais original e pessoal em nós, no sentido de compreendermos *o ser que somos* enquanto *estamos em situação*, enquanto *vivemos cada situação*. É este percurso reflexivo que permite descobrir o sentido e o valor filosófico da vida.

É esta experiência pura que *consultamos e evocamos*, enquanto seres-*em-caminho*; é esta a experiência que Marcel denomina de *existencial*, porque ela nos faz participar na vida por inteiro.

A experiência pessoal e concreta, aquela que mais preocupações nos traz, podemos, assim, traduzi-la pelas situações de *cativeiro* por que passa o ser humano, como são as doenças, a perda de um familiar, da liberdade ou de outras contrariedades da vida. Por tudo isto, o homem está sujeito a desesperar.

No entanto, e apesar de todos os obstáculos, o homem tem uma enorme capacidade de renovação da esperança. Com efeito, esta é, ao mesmo tempo, uma



atitude espiritual perante o conhecimento das situações dramáticas e uma resposta a essas mesmas situações. É uma atitude espiritual, na medida em que o homem de esperança vive em estado de disponibilidade e de crença na possibilidade da superação daquelas situações. É uma resposta, porque não se deixa inebriar pelo quadro desesperante em que está envolvido.

É esta crença na esperança que faz com que o homem seja capaz de restaurar a integridade que, não raro, julga perdida.

No contexto da filosofia marceliana, esta crença relaciona-se com a ideia de salvação, ao acreditarmos que a nossa existência pode ser salva do sofrimento que nos tortura no momento. Mas esta salvação não depende de nós. Quando sobrevêm as *situações-limite* como que nos entregamos não a algo que está ali diante de nós, que vemos e tocamos, mas a algo que *transcende* o nosso próprio ser, e no qual acreditamos.

Deste modo, conscientes das nossas limitações, e acreditando que nem tudo está perdido, somos capazes de superar dificuldades e, até, de nos libertar do sentimento de que estamos num impasse. Tanto assim é, que mesmo nas situações mais dramáticas não desistimos de acreditar na possibilidade de um *milagre*. Para tanto, basta que saibamos *esperar*. Mas "que espero eu?" Naturalmente que espero a *cura* para a dor que me atormenta, o *conforto* para o mal estar que me degrada, a *paz espiritual* para o meu desassossego e desânimo. Esta é a realidade que *eu espero*. No entanto, como nem sempre assim acontece, o desespero assoma.

A este propósito, é oportuno salientar que *esperar* não significa *esperar que* algo aconteça. O simples acto de *esperar* é aberto à novidade, é nele que se faz sentir a luz velada da esperança e se define o essencial da transcendência; enquanto *esperar que* quadra-se mais no âmbito do simples desejo, e desejar é sempre desejar qualquer coisa, e se aquele não se efectiva consuma-se a degradação da esperança. É por isso que Marcel insiste em dizer que é necessário distinguir entre o desejo e a esperança, uma vez que estas dimensões da vida humana se situam em planos distintos da vida espiritual: aquele está ligado a uma expectativa, enquanto que esta não é expectante, mas sim é uma virtude, tal como a fé ou a caridade.

A esperança também é diferente do temor. Este liga-se directamente ao sentimento de incapacidade de realizar objectivos e a perdas materiais ou da própria vida. Por conseguinte, enquanto que o desejo e o temor se situam no mesmo plano, a saber, no plano do *ter*, a esperança manifesta-se noutra, o plano do *ser*.

Naturalmente que o homem não pode deixar de *ter*. Para além do seu corpo, ele tem os bens de que necessita, tem vícios e virtudes. Que fazer, então, para que não sejamos desnaturados pela avidez do *ter*? Ter com medida, parece ser o ensinamento do autor de *Être et Avoir*, abrindo-nos ao desconhecido e ao mistério, que, pela sua natureza, escapam à objectivação do *ter*, controlando os impulsos deste e aproximando-nos do *ser*. Na perspectiva do filósofo, abrir-se ao mistério significa a necessidade de abrir-se aos outros, à comunhão, disponibilizando-se, uma vez que se observa no tempo hodierno fortes sinais de *indisponibilidade*. Situação que se traduz de várias formas: desprezo pelos valores humanos, inca-

pacidade para ouvir os outros [falta de comunicação], desagregação da família, etc.

Esta abertura espiritual leva o homem a compreender que a *provação* faz parte integrante do ser humano, e que é no amor, na intersubjectividade, na participação e na transcendência que ele pode encontrar remédio e alívio para a sua dor e, ao mesmo tempo, o caminho da verdade. É esta pré-disposição que faz com que o homem viva em *situação de esperança*, mesmo que os escolhos dificultem a caminhada.

O afastamento da vida do mistério é, talvez, a causa principal de uma certa indisponibilidade e de um certo fechamento do homem sobre si mesmo. Esta atitude, isoladora do homem, tem produzido os piores exemplos de desumanidade, traduzidos por guerras, deportações, massacres, miséria, desagregação das famílias, morte e destruição.

Ainda assim, é nesta situação que persiste em emergir a relação humana que se expressa pelo simples acto de *esperar*, significando este a firme disposição interior de não capitular e de retomar constantemente o esforço que há-de levar o homem, para além de todos os obstáculos, ao termo do seu itinerário. Neste sentido, a afirmação da esperança corresponde à faculdade de se poder retomar um novo percurso, de se poder reiniciar uma nova partida.

Com efeito, afirmar a esperança é afirmar que há no ser, independentemente de tudo o que é dado, de tudo quanto pode ser calculado, um princípio misterioso que Marcel denomina o *mistério ontológico*.

Esta afirmação ocorre quando *eu* acredito plenamente que *esperar*, em qualquer situação de cativeiro, é sentir que não estou sozinho e que a situação se resolverá, mesmo que no decorrer do *meu* percurso subsistam contrariedades que possam conduzir-me ao desespero.

Desesperar parece ser, aliás, uma condição da situação humana. Porquanto, só tem sentido falar de esperança se admitirmos a possibilidade de estar sujeitos a estados de desespero. Tanto aquela como este têm um lugar permanente na nossa vida. No entanto, a esperança é como que uma força interior clarificadora que se manifesta nas horas mais difíceis, enquanto que o desespero obscurece a nossa capacidade de discernimento.

Diga-se, contudo, que são os momentos difíceis da nossa existência que justificam *as razões para esperar*. Aliás, ninguém espera sem motivos. O acto de esperar está sempre justificado, basta que o homem creia na sua atitude para que esta tenha valor. Não importa que outros julguem que ele não tem razões para esperar. O outro é, neste caso, sempre um observador, mas este está de fora, vive o acontecimento num segundo grau, ao contrário do sujeito da esperança que está directamente implicado numa situação, sem intermediação.

Queremos com isto dizer que a esperança, atitude misteriosa da vida, não pode ser considerada do exterior. Ou seja, ela pode ser sujeita à reflexão analítica enquanto objecto de estudo, não enquanto *vivência*.

As vivências, por mais que sejam descritas por outrem, porque são pessoais e intransmissíveis, escapam completamente ao critério da análise. Se, por acaso, pretendermos relatar uma vivência que não é nossa, não é esta que relatamos,

mas sim uma outra que já não é a original, visto que é uma elaboração pessoal do observador sobre uma vivência de terceiros.

Apesar de a esperança não se deixar submeter à objectivação, não quer dizer que ela seja, apenas, uma disposição *subjectiva*, isto é, uma *energia* estimuladora da vida, capaz de possibilitar a realização do ser. A esperança não é, pois, um simples estímulo *subjectivo*, mas sim um elemento do processo criador, pelo qual a criação humana se realiza. Sem esta vitalidade interna nada de grandioso seria feito. Se o homem cria é porque acredita no valor da sua criação, e ao criar ele não está a pensar apenas em si, ele está a abrir-se ao exterior, está a descender-se e a subtrair-se à solidão.

Aliás, o acto de *esperar* exclui o sentimento de solidão e veicula a afirmação de um eu solidário, intersubjectivo e comunitário, isto é, de um *nós*. A esperança exclui todo o isolamento. Por conseguinte, onde há o *nós* há amor, e onde há *amor* há esperança, e, desta maneira, as condições de desespero tendem a atenuar-se.

Porém, sabemos que nem sempre o homem está disponível. São as circunstâncias da vida que o fazem fechar-se em si próprio e, até, ao futuro.

Gabriel Marcel, conhecendo bem a situação do homem moderno, enfatiza a importância da *disponibilidade* e da noção de *presença*. Dirá ele que ser disponível é estar aberto aos outros quando eles necessitam de *mim*. E, neste caso, eu sou uma presença ao mesmo tempo que me disponibilizo. No entanto, é preciso acentuar que a presença envolve a reciprocidade, sem a qual não faz sentido falar de disponibilidade, sem a qual nenhuma espiritualidade é concebível.

O registo próprio da meditação marceliana é, aliás, o registo espiritual, veículo próprio para a restauração da integridade interior, cujo meio visível é precisamente a comunhão. Neste sentido, a esperança é apresentada como forma superior de participação. Sendo certo que esta só se realiza na comunhão espiritual. É nesta comunhão que *esperar* ganha o seu verdadeiro sentido, visto que *esperar para mim é esperar para nós*.

Em conformidade com o que tem sido dito, acresce dizer que o único caminho para superar o desespero é, de facto, a união convivencial e o amor. Seguro desta realidade, Gabriel Marcel aconselha a multiplicação das relações humanas e a lutar, com todas as forças, contra o anonimato descaracterizador da pessoa humana, que vigora no tempo actual.

Enquanto filósofo da existência, o nosso autor não privilegia a afirmação do *eu*. Reflectindo sobre si próprio, conclui que a investigação filosófica se situa no ponto de junção em que o *eu* encontra o *outro*. Era sua convicção de que o *eu* só existe, na medida em que existe para os outros, porque o ser é sempre *coesse* – participação é comunicação.

Esta coexistência possibilita a abertura do eu aos outros e significa ascender até à *invocação*, situação que pressupõe o sentimento da vivência em comunidade, em que a comunicação com o outro é realmente uma comunicação com o tu.

A relação entre aquele que espera e a realidade esperada toma, assim, a forma de uma relação entre eu-tu, em que o tu é assumido como um Tu absoluto.

Relação que constitui a essência profunda da esperança, uma vez que é nela que, em última análise, nos confiamos.

A reflexão sobre a experiência humana, isto é, sobre o *homem em situação*, mostra-nos que o homem só se dá conta desta *confiança* abrindo-se à transcendência numa relação pessoal. É por isso que se pode dizer que a esperança está para além de toda a vida particular e imediata, que é inseparável de uma *fé* e que transcende todas as *minhas* possibilidades de realização.

Por conseguinte, a relação da provação com a esperança tem um sentido específico: o caminho de Deus como Tu supremo e transcendente que *eu* conheço pela *fé*, cuja invocação, a oração, permite a recuperação do meu ser, quando me encontro em situação de perdição, prestes a desesperar.

Enfim, não podemos deixar de concordar que a *esperança* só se pode *fundamentar* em termos *metafísicos*, porque não é no *eu*, mas no *tu* e, particularmente, no *Tu* Absoluto que encontramos o alimento para a esperança.

As considerações de Gabriel Marcel acerca da esperança metafísica convertem-se, em última análise, numa apologia do cristianismo, e não podem ser desprezadas em nossos dias, de tal modo elas correspondem às necessidades espirituais em que vivemos.

Filósofo itinerante, Gabriel Marcel é um pensador para quem, o facto de "estar-a-caminho", é o alvo e essência de todo o pensamento filosófico. E porque a sua reflexão é uma filosofia da presença, da *fé* e da participação, o filósofo analisa profundamente o sentido da existência humana, na sua experiência concreta, que faz da sua reflexão uma filosofia pessoal, aberta para o mundo e para Deus, e tem na *esperança metafísica* a sua última e mais alta afirmação.

O pensamento de Gabriel Marcel, na época em que escreveu alguns dos seus textos mais representativos, já traduzia a noite sombria que invadia as consciências mais atentas. Com efeito, o filósofo dá-se conta de que o homem contemporâneo está a deixar-se encaminhar para as fronteiras do *desespero*. Porém, afirma que mesmo nas horas mais dramáticas da vida humana cintilam chammas de esperança capazes de iluminar e revitalizar os corações.

Esta *certeza* é plena de sentido e faz de Marcel um filósofo da actualidade, que é preciso visitar e reflectir. As suas investigações podem, estamos certos, trazer algo de útil à filosofia tradicional e motivar novas reflexões.

\*

CAMINHOS DA LINGUAGEM – CAMINHOS DO SER EM "A ALEGRIA, A DOR E A GRAÇA" DE LEONARDO COIMBRA

por **Maria de Fátima Correia Pinheiro**

Dissertação de Mestrado em Filosofia, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1996.

A dissertação que defendemos, sob o título *Caminhos da Linguagem – Caminhos do Ser, em A Alegria, a Dor e a Graça de Leonardo Coimbra*, desenvolveu-se a partir da ontologia leonardina, considerada como questão radical, estando subjacentes à nossa reflexão dois pólos fundamentais:

– A articulação linguagem/Ser.

– A *Alegria, a Dor e a Graça* no percurso antro-po-onto-cosmo-teológico.

No Capítulo I – *Poesia ou Filosofia?* procurámos, particularmente, descobrir a implicação recíproca da questão do Ser e da linguagem, embora ela esteja sempre presente na construção de todo o nosso texto, na medida em que o valor da linguagem se afirma em toda a extensão textual de Leonardo. Reflectimos, inevitavelmente, sobre o tipo de discurso nesta articulação linguagem/Ser, estimulados pelas interrogações: tratar-se-á de filosofia ou de poesia? Haverá uma só forma de linguagem para aceder ao ser? Ou será indiferente o encontro fazer-se por uma outra forma?

Leonardo situa-nos, logo no início da obra, na problemática central que irá motivar o desenvolvimento do texto, a questão ontológica.

"Procuramos a substância, as relações totais das cousas, o que é, para além do que aparece, eis a ansiosa tarefa das almas" (Leonardo Coimbra, *A Alegria, a Dor e a Graça*, 2ª ed., Renascença Portuguesa, Porto, Anuário do Brasil, Rio de Janeiro, 1920, p. 7).

A busca do Ser, da Verdade, do Absoluto sugeriu-nos uma representação objectivante e espacializante, como se se tratasse de um *Caminho*, de uma estrada, de um lugar, imagens tantas vezes utilizadas pelo autor e construídas por *espaços* do pensamento ou do real, pois o real é construído, também pelo pensamento.

Ora, o Caminho da elucidação da questão ontológica fundamental exige encontrar o *espaço* dos jogos da linguagem. Ao longo duma hermenêutica do texto leonardino verificámos que muitos são os caminhos para o *Caminho*, muitas as linguagens para ouvir a Voz do *Silêncio* e descobrir a Luz originária.

A perspectiva criacionista, defendida pelo autor, impregna o Homem e o Universo de uma visão *antro-po-onto-cosmo-teológica*, experimentando nós a maravilhosa sensação de Presença das coisas. Deste modo, a *Alegria, a Dor e a*

*Graça* exigiu-nos um autêntico exercício de linguagem cuja palavra emerge com lúdica pedagogia, entre o ouvir e o falar, entre *palavras mudas* e *ouvidos surdos*, entre uma *Voz do Silêncio* e uma *loquacidade morta*. Nesta tarefa hermenêutica procurámos trazer à linguagem o não-dito, possibilitado, quer pelo discurso filosófico, quer pelo discurso poético, partindo do pressuposto de que o ser, em Leonardo, é o *Irracional*, o *Inominado*, o *Inefável*, logo nunca limitado por qualquer forma de dizer.

A palavra leonardina adquire plasticidade, o que a torna a si mesma uma região, um *topo* do *Caminho* para o Ser. O som, o timbre, a altura, a harmonia são aspectos fulcrais da palavra que nos orientam quer para o concreto, quer para o conceptual.

Para melhor compreendermos a atitude filosófica de Leonardo, tornou-se imperioso um enquadramento histórico-cultural e, necessariamente, a sua ligação à *Renascença Portuguesa*.

O poeta, para este pensador, parece ser o que melhor consegue responder às solicitações, vindas do lado escondido das coisas, e descobrimo-lo quando do texto emergem as grandes imagens "mito-poiéticas", arqueológicas, originárias, como a luz, a alegria, a dor, o oceano, a água, a montanha. Em Leonardo são valorizados os sentimentos, as emoções, a experiência sensível, a intuição, de modo que um campo inexplorado de receptividade estética enriquecerá o âmbito da filosofia. Assim, pareceu-nos que a metáfora, nesta obra, adquire a força e a função de tentar uma aproximação à *Realidade* inabarcável pela razão, mas capaz de ser apreendida de outros modos. Na sequência do que afirmámos, três metáforas se impõem, o *Caminho*, a *Luz* e o *Silêncio*, constituindo um dos planos triádicos, onde se organiza e se tece o texto, alargando os sentidos, em *erros calculados*. Considerámo-las *metáforas dominantes*, porque ligadas à rede de metáforas, por excelência, da reapropriação, do *solo-fundamento* e da residência-retorno, seguindo a orientação hermenêutica de P. Ricoeur.

Neste plano triádico por nós escolhido como estruturante do texto leonardino (*Caminho*, *Luz*, *Silêncio*) podemos encontrar a *metáfora filosófica* como desvio na ou em vista da reintegração, a *parousia*, a presença de si, da ideia na sua luz. E o que é a *Graça* senão a reintegração no Ser, na *Luz Primeira*, após o ter-se estado fora de si, na *Dor*?

Continuando nos *Caminhos da Linguagem* ao encontro do Ser, entendemos que Leonardo rejuvenesce *metáforas mortas*, restituindo acepções arcaicas de certas palavras, e procurando, assim dizer o estranho e o diferente, o pasmo emotivo, o êxtase perante o Mistério e o Desconhecido. É o caso das metáforas, a *Concha* e o *Infinito Oceano*, a *Montanha*, a *Criança*.

No Capítulo II – *A Alegria, a Dor e a Graça na Ontologia leonardina* – avaliámos a importância da *Alegria*, da *Dor* e da *Graça* no percurso antroponto-cosmo-teológico. O que representam a *Alegria*, a *Dor* e a *Graça*? São sentimentos? São vivências? Ou fazem parte do processo de conhecimento?

Não foi fácil definir os seu contornos de forma nítida. No entanto, optámos por considerá-las *experiências privilegiadas* mediante as quais o autor acede ao Ser.



Todo o desenvolvimento que fizemos procurou fundamentar esta nossa hipótese de trabalho, dada a importância destes *núcleos* na ontologia leonardina e a forma como a linguagem procura dizê-los. Analisámos, em relação a estes *núcleos*, o alcance ontológico da *Realidade, Unidade, Sensação*. Seguidamente centrámos a nossa atenção nos conceitos a estes inerentes que são os de *Pensamento, Ser, Irracional e Experiência* de que Leonardo, repetidas vezes, fala, ao longo do texto, quando se refere à *Alegria, à Dor e à Graça*. Nestes *núcleos* as possibilidades são inesgotáveis ao nível do pensar, do sentir, do ser, porque, sendo o pensamento sintético, requer o intuitivo; porque sendo dialéctico, estará sempre num progressivo construtivo, nunca num sistema acabado e absoluto. O intuitivo é inexaurível e o pensamento livre.

Se a *Alegria, a Dor e a Graça* são *núcleos de realidade*, se a *Realidade é Pensamento* e é o *Irracional*, uma *Razão Cósmica, uma Sociedade, um conjunto unificado*, um *Sistema de eficazes actividades*, então, estes *núcleos* levam também ao conhecimento. No entanto, se não houver o recurso à transcendência, esse mistério que tudo envolve e nos comove pode facilmente, conduzir-nos ao solipsismo.

A nossa reflexão sobre o conhecimento criacionista, em Leonardo, não teve como principal objectivo um aprofundamento exaustivo das questões gnosiológicas, mas apenas tentou demonstrar que os *núcleos de realidade, a Alegria, a Dor e a Graça* são *experiências privilegiadas* de encontro com a *Realidade*, com a *Unidade*, com o *Ser* que não se esgotam em si mesmas, isto é, dentro duma consciência. São *experiências* profundas de mergulho integral na *Realidade*, vivendo a intimidade com o *Ser*, duma forma directa, na *Alegria*, excessiva na *Graça*, ou sofredora na *Dor*, sendo isso possível, porque são *experiência cósmicas* e são conhecimento.

No Capítulo III – *A Dinâmica do Ser na Experiência leonardina* – tentámos compreender em que medida Leonardo vive a partir de *experiências privilegiadas* (a *Alegria, a Dor e a Graça*) e que sentidos do *Ser* as *experiências leonardinas* revelam? Qual a importância do sentimento, da exaltação e do pasmo emotivo na possibilidade de apreender o *Ser*?

O sentimento da *Saudade* manifestou-se, nesta obra, duma riqueza extraordinária para a hermenêutica deste texto, devido à estreita relação entre o Saudosismo e o Criacionismo. Nesta complexa temática, descobrimos *planos vivenciais*, que se alargam em espiral para um Absoluto, sem nunca o alcançar. Por razões metodológicas, optámos por designá-los do seguinte modo: *Plano intelectualivo, plano estético e plano da experiência metafísica*. No pensamento criacionista do autor, estes planos parecem caminhar para uma convergente dimensão ética, espiritual e social, para o sentido final da filosofia como liberdade pessoal e acção civilizadora, ou cultural e social, mas também de abertura à esperança religiosa e à *parousia* final. Partindo de inevitáveis considerações sobre a *Saudade*, impôs-se-nos reflectir como Leonardo vive o *Ser* em cada *núcleo de realidade* e como neles se manifestam as modalidades do *saber, do querer e do poder*, relacionadas com as três dimensões do *Ser: memória da Origem, cons-*

*ciência da Queda e vontade de Reintegração.* A *Saudade* continuou a ser uma referência para a nossa reflexão.

No Capítulo IV – *Na Ontologia Leonardina: Homem, Mundo, Deus* – reflectimos como, a partir das estruturas ontológicas do Ser de Leonardo, se vive o *Mundo*, o *Homem* e *Deus*, mas sobretudo a relação entre eles. Que *ressonância* nas modalidades da experiência do Ser, se repercute na relação do Eu com a alteridade, com Deus e com o Universo? Como se desvelam as estruturas ontológicas do Ser? Como se caracterizam estas estruturas e em que medida dinamizam o conhecimento e a vivência do Mundo, do Homem e de Deus?

Pelo que foi enunciado, esta obra parece-nos estruturada de forma triádica e, por isso, escolhemos, entre outras hipóteses de abordagem, a tríade das metáforas, o *Caminho*, a *Luz* e o *Silêncio*; a tríade dos *núcleos de realidade*, a *Alegria*, a *Dor* e a *Graça* e a tríade, o *Homem*, o *Mundo* e *Deus*.

O texto leonardino apresentou-se-nos como um complexo horizonte poético-filosófico, porque a poética, em *A Alegria*, a *Dor* e a *Graça* se exprime e se pensa, é inerente à própria estrutura ontológica desses *núcleos de realidade* ou dessas *experiências únicas* de plenitude; Aí o pensar, o dizer, o sentir, o comunicar se re-internam e re-integram.

Houve, na nossa hermenêutica, momentos de tangibilidade a uma autêntica filigrana de pensamento e sensibilidade, como aquela *Hora de Silêncio contido*, em que ressoamos menos de som que dum vivo sentimento de presença duma nítida posse de espaço; hora em que a sensação de ser é tão pungente que nos aflige e oura. É nesses momentos que as *experiências privilegiadas* propiciam ao homem descobrir-se como parte de um Todo e a sua alma sente-se como *unidade atenta à ressonância da melodia, que a presença de Deus faz erguer da harmonia do mundo*.

Apreender o Mistério, por entre o *Silêncio* dos silêncios, o *formidável Silêncio*, é perceber não só o Universo, mas uma *cósmica consciência social*, repercutindo o Nós quando o homem diz Eu.

Para Leonardo, a procura ontológica não é um caminho sem escolhos, os escolhos duma realidade que nos deixa ver, escondendo. Daí que o jogo da linguagem leonardina se jogue nos topos da metáfora, porque esta dá a ver o que se esconde, pelas conexões em que se desdobra. É, justamente, a metáfora como possibilidade de des-velamento, que re-vela a ontologia implícita na realidade e na palavra que a diz. A excedência do Ser é, assim, apreendida por uma *impertinência semântica*, por uma transgressão sucessiva dos sentidos que só um excesso formal poderia dizer, aberto às interrogações mais fecundas, na *Alegria Original*, na *Dor Sublime* e na *Graça Excedente*. O homem é, na sua relação com o Mundo e com Deus, *o obreiro dum mundo a fazer, não é uma inutilidade, num mundo feito*. É nos *núcleos de realidade*, nas *experiências privilegiadas* – *Alegria*, *Dor* e *Graça*, que se lhe revela essa potência e ela se torna acto, porque aí o humano pensa, sente e age de outro modo, o que lhe permite aceder à dimensão ontológica, pela ressonância do Eu-Outro, do Eu-Mundo, do Eu-Cosmos, do Eu-Deus, isto é, a *ressonância plena do Ser*.

Compreendemos, então, porque Leonardo caracteriza a *Alegria*, a *Dor* e a *Graça* como *pontos sólidos ou núcleos de realidade*, na medida em que é neles que é possível sentir e entender, pelo *internar de Infinito*, a excedência do Ser, no êxtase de uma autenticidade livre: *Antropo-Onto-Cosmo-Teológica*.



#### DA FENOMENOLOGIA À HERMENÊUTICA EM PAUL RICŒUR

por **João Manuel de Amaral Alves Ribeiro**

Dissertação de Mestrado em Filosofia, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1996, 279 pp.

O tema desenvolvido diz respeito à hermenêutica especificamente ricœuriana que é formulada na esteira da hermenêutica contemporânea (representada principalmente por Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer), com o recurso à análise linguística e com o contributo da crítica das ideologias (Habermas, na sequência de Marx, Nietzsche e Freud, enquanto filósofos da suspeita), mas com raízes profundamente fenomenológicas (Husserl). Tal é o modo como Ricœur concebe a hermenêutica: filiada, "enxertada", na tradição da filosofia reflexiva, ou melhor, das filosofias do sujeito, da consciência ou do *Cogito* (a partir de Descartes).

No entanto, sendo um projecto ontológico de compreensão, simultaneamente enraizado por uma indispensável contrapartida epistemológica de explicação, rejeita não só o intuicionismo como o idealismo de modo que a posição e a reflexão do Si apenas sejam possíveis (remontando a Fichte e a Nabert) mediante a progressiva e cada vez mais consciente apropriação ou reapropriação preenchedora de todos os signos, de todas as obras, de todos os actos que de si decorrem, o envolvem e testemunham o seu modo (esforçado e desejado) de existir e de ser. Assumindo a reflexão como uma tarefa interpretativa e a atestação como o critério alético ou epistémico (sem a pretensão ao saber absoluto), este projecto ontológico vai-se adensando paulatinamente com o contributo metodológico, analítico e crítico de todas as ciências humanas que visam os conteúdos vividos (enquanto pressupostos fundamentais) ou de todas as interpretações desses conteúdos ainda que se apresentem como rivais e em conflito. Assim, com o contributo, por exemplo, das ciências históricas, da psicanálise e da fenomenologia da religião, vai sendo possível a persistente recuperação ou o tenaz reencontro (arqueológico e escatológico) do Si consigo mesmo em termos de identificação, de forma cada vez mais lúcida e responsável, com o estatuto cultural, intersubjectivo, da sua finitude ôntico-existencial.

Por conseguinte, a concepção do correspondente círculo ou arco hermenêutico, ao começar por se afastar do carácter intuitivo e exclusivamente imanentista da consciência quanto à posição e respectiva explicitação absolutamente evidentes do *Ego* como primeira verdade auto-fundada e consumada ao modo de Husserl, também se afasta da "via curta" de enraizamento da ontologia na feno-

menologia husserliana, indiciada na hermenêutica de Heidegger; com efeito, a recusa da possível passagem imediata do originário modo de ser ôntico-existencial (em que o *Dasein* se encontra irremediavelmente situado ou afectado e se compreende apenas pré-ontologicamente, projectando ou desenvolvendo atematicamente as possibilidades de ser nas quais está lançado facticamente) à exegese ontológico-existenciária (em que o *Dasein*, expressamente, se questiona e responde acerca do sentido do ser do ente que é) permite superar a aporia entre verdade (compreensão ou assunção do vínculo de pertença participante relativamente a uma dada tradição ou conexão histórica) e método (explicação ou distanciação crítica em relação ao vínculo de pertença referido) que Ricœur denuncia na hermenêutica contemporânea, tornando-se a interpretação simbólica, numa primeira fase, e, posteriormente (quando o texto é considerado a unidade do discurso que realiza, de forma mimética, ficcional e mais cabal, todas as possíveis modalidades da tomada de consciência e da sua projecção), a interpretação textual o paradigma da mediação necessária, o que configura a sua "via longa". Porém, o recurso à tematização ôntica (em termos do discurso apofântico) dos modos humanos de ser ou de viver, por ser considerada heideggerianamente como não originária e pertencente ao saber positivo, pode suscitar a acusação de a hermenêutica ricœuriana ser uma antropologia em vez de ser uma ontologia.

É deste modo que a interpretação segundo Ricœur – enquanto apropriação da referência, intenção transcendente ou mundo do texto que, em relação dialéctica com a explicação objectivante e estrutural do respectivo sentido ideal e imanente (como a que foi realizada por Lévi-Strauss ao nível dos mitos e por Roland Barthes, Greimas e os formalistas russos da escola proppiana ao nível das narrativas populares), conduz à possibilidade da compreensão cada vez mais fidedigna do Si, no seu complexo e conflitual processo permanentemente crítico e eticamente atestativo de sage emancipação face a toda a experiência originária (pré-reflexiva) ou pré-compreensão ingénua e falaciosa – resulta da tentativa de conciliação (ou transformação recíproca) conceptual entre a explicitação da significação intencional da consciência, de Husserl, e a interpretação ou desenvolvimento ôntico-existencial da projecção ontológico-existenciária do *Dasein*, de Heidegger.

Em consequência de tal tentativa (ilegítima, segundo João Paisana, *Fenomenologia e Hermenêutica – A Relação entre as Filosofias de Husserl e Heidegger*, Ed. Presença, Lisboa, 1992), a explicitação da experiência hermenêutica é solidária da interpretação do texto, o que faz do Si um habitante existencialmente enraizado e projectado enquanto poder-ser num mundo real ou imaginário a caminho da máxima auto-compreensão ou auto-apropriação ontológica, ou seja, no movimento intencional (à medida que vão sendo destruídas as ilusões, as perturbações ou as distorções) para a tomada de consciência quanto ao seu sentido originário, ainda que entendida apenas como ideia reguladora ou assumida teleologicamente. É, pois, perante o texto (com o seu inerente sentido objectivo e com o mundo que ele abre, desenvolve e projecta, indepen-

dentemente de reproduzir – imitar – ou não a realidade quotidiana) e nunca perante a subjectividade e a intenção do autor, que o Si, enquanto leitor ou interpretante e partindo da sua situação hermenêutica, explícita, recria e projecta, ainda que imagética, ficcionalmente, a sua própria subjectividade, compreendendo-se, de cada vez, como um novo ser-no-mundo. Tal é o círculo virtuoso da hermenêutica de Ricœur.

Pelo exposto, é clara a transposição que o autor realiza da fenomenologia husserliana para a sua hermenêutica reflexiva com óbvias ressonâncias heideggerianas e gadamerianas (Paul Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique – II*, Éditions du Seuil, Paris, 1986, p. 39). Os contributos, que assume como pressupostos e que o levam a dizer que a sua hermenêutica é uma variante fenomenológica, são, principalmente, os seguintes: primazia dada ao sentido ou primado do intencional sobre o reflexivo (em oposição à atitude naturalista-objectivista); a redução (*Epoché*) como forma de distanciação crítica em relação a toda a imediatidade ingénua, obscura e ilusória; primado da experiência, do vivido, face à linguagem; ante-predicatibilidade da experiência perceptiva ou retorno do saber positivo à *Lebenswelt* (mundo da vida).



#### *SOPHIA MOMENTANEA – CRIAÇÃO E LIBERDADE NA FILOSOFIA DE VLADIMIR JANKÉLEVITCH*

por **Manuel de Jesus Rodrigues**

Dissertação de Mestrado em Filosofia, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1996.

A obra filosófica de Vladimir Jankélévitch (1903-1985), pensador conotado com um dos primeiros desenvolvimentos da fenomenologia de Henri Bergson, apresenta-se, simultaneamente, como uma reflexão metafísica, antropológica e ética. Fundado numa tradição múltipla – em que o judaísmo, os misticismos russo e cristão e o idealismo alemão têm parte decisiva –, na cultura clássica ocidental contemporânea mas, sobretudo, numa certa reactualização dos clássicos gregos e do neo-platonismo – em que a presença tutelar de Plotino se demarca –, Jankélévitch desenvolve um diálogo com a contemporaneidade em que se podem perceber, como interlocutores privilegiados, Martin Buber e Emanuel Levinas (e, ainda que em surdina e pela negativa, Martin Heidegger), tendo como pano de fundo o advento da II Grande Guerra Mundial e o seu significado enquanto acontecimento de graves ressonâncias éticas.

Elaborada com uma assumida intenção introdutória e didáctica, esta dissertação pretende evidenciar como, ao longo das cerca de 6500 páginas que constituem o grosso da sua produção filosófica, Jankélévitch propõe uma série de teses que, tal como as entendemos, se poderão sintetizar, em última análise, num projecto de *desontologização* radical. Neste sentido, ao propor-se esclarecer e defender esta ideia, a dissertação *Sophia Momentanea* pretende ilustrar o modo

como Jankélévitch, ao longo de toda a sua obra, faz confluir todas as problemáticas que aborda para uma única questão: – o *Tempo*. Com efeito, na filosofia de Jankélévitch, *intenção*, *intuição* e *inspiração* – enquanto conceitos operatórios omnipresentes –, e o modo como constituem a biografia da precária *semi-consciência* humana, *improvisam* permanentemente a realidade de acordo com um *dever* transcorrente (imane e transcendente), fundamento ele mesmo da consistência, da génese e da "finalidade do tempo" humanos – *tempo* esse que, alheio ao "fim dos tempos", vive num confronto irresolúvel com o *ser* insípido e incolor.

Rejeitando, neste contexto ético-metafísico, qualquer pertinência quer à ponderação de uma qualquer forma de ensino-aprendizagem, quer à ideia de um hipotético progresso dialéctico ou ascensão *per gradus debitus*, os instantes instauradores-improvisadores da realidade são pensados por Jankélévitch como estando para lá do equacionamento dos factores, da selecção dos atributos ou do cálculo das probabilidades. O *puro acontecer do acontecimento*, *aparicação-desaparecente*, intersticial e infinitesimal – que se dá *entre* a existência do ser e que é uma criação intermitente continuada –, apenas pode ser *entrevisto* e *entrevivido* enquanto actualidade instantaneamente e só pode ser compreendido ou explicado, em si mesmo, no mundo ou no outro, *a posteriori* – o *logos* chega aí sempre depois. Assim, tal como com a vida, perante a qual e na qual já se está sempre – e na qual sempre se entra 'a meio' –, a inspiração da criação estética, a intenção da decisão moral e a intuição gnóstica, só retrospectivamente podem ganhar consistência racional – sendo aliás considerados como os próprios impulsos alimentadores e possibilitadores da racionalidade. Para Jankélévitch tudo isto se resume na defesa de um retorno à imediaticidade (ou ao *imediatíssimo*) – típica e tópica da nossa época moderníssima – ou à *simplicidade* que, no seu entender, caracterizam o *acontecer na inocência* da consciência: para o essencial não há caminhos preparatórios e os preparativos possíveis não levam lá.

Com isto Jankélévitch refere-se, desde logo, por um lado, à impossibilidade de residência e de fixação e, na prática ético-estética, à provisoriedade instituinte de todo o feito que se reifica e deposita na memória como na história ; o reconhecimento de que "*o que está feito está sempre por fazer*" representa mais que uma constação – assinala um desígnio, uma tarefa infinita e um afazer infundável. Mas essa reificação do feito como *facto* indicia, também, o incontornável e irreversível fundo sobre o qual se move o "tempo com patas" que é o homem. Esse lastro, que é a temporalidade do ser, é ele mesmo a inscrição de que "*podemos tentar desfazer o que fizemos mas não podemos desfazer o facto de termos feito*". À leveza e à abertura de que o *poder fazer sempre diferentemente* – melhorar, emendar, corrigir – é sinal, contrapõe-se o peso e o fechamento dados pela certeza de que *o já feito, o já dito e o já agido o serão sempre indiferentemente* e incontornavelmente. É neste cenário que se desenrola, em Jankélévitch, o problema do *dever*. Este apresenta-se como um acontecimento de *entreposição* entre o passado-fechado e o futuro-aberto, como advento entre a anterioridade já ausente do passado e a posteri(ori)dade ainda presente e já futura, i.e.,



como advento entre **facto** e **afazer**. Todo o caso de consciência, esse nó górdio que é o problema moral, é resolvido pelas ipseidades no livre encontro intencionalmente libertador do outro, i.e., entre interlocutores vocacionados para o futuro e dispostos a participar conscientemente no passado que criam.

A ipseidade é, assim, concebida em Jankélévitch quer como resultante quer como consumação de um acontecimento essencial que apenas se dá entre consciências que, isoladamente, entregues a si mesmas e auto-centradas, se perdem sem referente ético orientador ou, melhor, sem possibilidade sequer de se auto-orientarem porque incompletas – e, portanto, à deriva na sua constante alteração entre alternativas por falta de alteridade. O *amor*, figura onnipresente em toda a obra deste autor, serve não apenas de mandamento supremo, mas de fundamento para a realização de uma *ipseidade humana* e, enquanto tal, de fundamento de toda a *criação* da realidade e da humanidade de si mesma, bem assim como de *libertação* de si mesma e/ou de qualquer outra ipseidade. *Causa sui*, a ipseidade finita – o tempo, a consciência, o dever – é o protagonista dilacerado (sujeita-a e sujeita-de) entre a *destinação* já inscrita e o *destino* que esta consiga esforçadamente inscrever como história e como biografia, protagonista que paralisa face às alternativas quando desvitalizado por falta de *destinatário*. Por esse 'território dilacerado' e nessa fase histórica da sua emancipação, a ipseidade – peregrina entre valores virtualmente contraditórios e em conflito (assim como entre a diversidade sedutora das virtudes) que, sempre a propósito, servem para justificar a *residência permanente* nos meio-intermédios e a resistência ao cumprimento do destino próprio – alimenta-se auto-fagicamente do *comprazimento* alienante. Neste contexto, é sempre e só o *amor*, essa intenção inspiradora, que intui o outro como Tu – quer dizer, na sua ipseidade mesma (improvisando-se e improvisando-a a todo o instante) – e que, como movimento e modo autenticamente humanos, *instaura a ordem nos valores* morais restituindo a ipseidade à sua vocação, regenerando-a e orientando-a. É a ipseidade do outro que comanda o afazer e o dever próprios se e quando é o *amor* que intuitivamente o elege por *pura intenção instantânea*. É esta inversão do valor do "gordo eu" que se impõe, auto-proclamando-se como sujeito-de consciência – e a consequente instituição de uma "alegre vontade" completamente voltada para o seu Tu –, que repõe a ipseidade no sentido do tempo, i.e., no caminho do Futuro, e que a restitui à sua sobre-naturalidade.

*Causa sui* como a ipseidade, o *amor* é, assim, apresentado por Jankélévitch como a *consequência não-causada* por excelência, quer dizer, completa mas sempre inacabada; é ele que serve de matriz para a compreensão de toda e qualquer virtude, como para a de toda e qualquer vocação humana (quer dizer, e a limite, verdadeiramente ética); só ele é capaz de, por si só, *re-por* e realizar toda a realidade. O *amor feliz*, conseguido na reciprocidade e na correspondência, é, pois, um retomar permanente da tarefa e da vocação humanas mas é, também, a própria imagem prototípica da consciência hiper-consciente e satisfeita resolvida e refutada – no interior da história do seu desenvolvimento biográfico único – pela inocência instantânea de que é capaz perante e pelo outro.

Se o *perdão* é, em Jankélévitch, um caso típico de como o embróglio moral se resolve apenas pelo *amor* – apagando ou desfazendo o facto faltoso, que se reconhece culpado e se arrepende, pelo acto simples da dádiva gratuita e eferente, i.e., pelo encontro electivo apaziguador e libertador de duas ipseidades de boa vontade –, o *sacrifício* representa, por seu turno, o sublime ético na medida em que ele é a dádiva do próprio ser e, por isso, a criação suprema e a liberdade máxima; a criação do outro e a libertação do outro coincidem aí com a *vontade decidida e consciente de uma entrega total e definitiva de si por amor do outro*. Este é o único caso em que o encontro dialógico entre semi-consciências no amor – e, portanto, a realização de uma *sophia momentânea* (momentaneamente livre e criadora) – é pensado como instante que dura eticamente para sempre; o instante em que o finito, afundando-se, funda e cumpre a sua infinitude. Trata-se de transformar a derrota certa do homem perante a temporalidade limitada do seu ser numa vitória factual da humanidade sobre essa morte cega, de transformar – por amor do outro – a natural destinação em destino sobrenatural.

Sem moralismo aparente e pretendendo escapar ao peso e à mobilidade histórica das ideologias, a filosofia de Jankélévitch pode ser lida como uma proposta e uma aposta num único imperativo categórico – aberto, interior e intrínseco às ipseidades: "*Ama e faz o que quiseses*" é toda a possibilidade necessária à humanidade do homem.

*Sophia Momentanea* propôs-se, pois, à modesta ambição de tentar mostrar que – até porque enraizada nas referências clássicas da tradição filosófica – a obra de Vladimir Jankélévitch é uma metafísica actualíssima com a qual, sem os preconceitos típicos das modas deste século, é possível *aprender*. Trata-se de uma filosofia que exige dos seus interlocutores uma rigorosa e permanente auto-crítica e que os implica na procura entusiasmada daquilo que, para este autor, é a alegria simples, causa suficiente de vida – a alegria de amar, i.e., de criar e de libertar outros, com, para e pelos outros.



#### A FILOSOFIA DA CIÊNCIA DE PAUL FEYERABEND

por **Porfírio Simões de Carvalho e Silva**

Dissertação de Mestrado em Filosofia, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1995.

Esta dissertação apresenta e discute os principais temas da filosofia da ciência de Paul Feyerabend (1924-1994), propondo-se desse pensamento uma leitura fortemente divergente das mais assiduamente expostas.

Talvez se possa identificar como o equívoco fundamental na leitura de Feyerabend aquele que consiste em tomá-lo por defensor da tese de que a investigação científica é um empreendimento anárquico, desprovido de quaisquer regras. Esse equívoco cristaliza-se na ideia, tantas vezes repetida – embora errada

–, de que Feyerabend propõe como princípio metodológico a consigna "vale tudo" ("anything goes").

Linha orientadora central desta dissertação é a tentativa de demonstrar que essa leitura de Feyerabend é insustentável e que esse autor não propõe a ausência de regras na investigação (nem como pretensa constatação, nem como projecto). A sua filosofia da ciência é apresentada como um *alargamento do falibilismo*: não só as teorias científicas são sempre insusceptíveis de serem comprovadas como verdadeiras, como os próprios métodos da ciência mudam com o tempo e o contexto – de tal modo que, embora seja possível analisá-los *a posteriori*, na tentativa de reconstruir as razões dos procedimentos de investigação adoptados em episódios passados, não é possível garantir *a priori* o sucesso nem a justeza de nenhuma regra metodológica, nem classificar como científica (ou não científica) uma teoria ou um procedimento com base na conformidade (ou não conformidade) a um dado método universal e estável. Este alargamento do falibilismo interessa ao projecto de encontrar métodos de investigação suficientemente robustos para responder a problemas novos surgidos em contextos de incerteza.

Feyerabend, além de não pretender eliminar o método científico, apresenta propostas de novas regras e regras de novo tipo para enriquecer esse método – mas, essas propostas metodológicas, mais do que interessarem por enriquecerem o acervo, são lidas como contribuindo para libertar a reflexão acerca do método científico de uma dependência forte da associação "método/algoritmo", aproximando-a de uma associação mais rica "método/estratégia".

Essencial à proposta feyerabendiana (e à sua compreensão) é a crítica ao que esse autor considera ser o essencial do programa da epistemologia tradicional, o fundacionalismo (a concepção segundo a qual existe um fundamento seguro para o conhecimento). A crítica ao fundacionalismo é dirigida directamente à sua versão empirista, segundo a qual: os resultados da observação podem ser enunciados independentemente da teoria e as proposições observacionais (indubitáveis ou, no mínimo, altamente prováveis) garantem um fundamento seguro ao conhecimento científico; o sentido das teorias científicas, concebidas como meros constructos convenientes para sistematizar os dados da experiência, depende exclusivamente da sua ligação com a experiência; as proposições observacionais, através do seu conteúdo factual inalterável pela relação com a teoria, são o único árbitro válido entre teorias.

Um dos momentos desta dissertação aprecia o principal recurso de Feyerabend na crítica ao fundacionalismo empirista: a sua *teoria pragmática da observação*. Segundo a teoria pragmática da observação, os enunciados observacionais não garantem nenhum conteúdo proposicional capaz de servir de fundamento às teorias. A observabilidade é dita ser um conceito pragmático, isto é: a produção de um enunciado por um observador numa situação observacional apenas significa que um determinado organismo (um observador humano), numa dada situação física, tem uma determinada reacção (produz ou aceita um determinado enunciado) – sem que isso queira dizer que esse enunciado tem um sentido determinado por aquela situação. Se, para um determinado tipo de situação física,

a reacção do observador é sempre o mesmo enunciado-tipo, aceita-se que esse observador tem uma determinada competência observacional, mas essa competência observacional não é mais do que um comportamento reactivo consistente de um organismo. Tal como a interpretação do que se passa num instrumento de medida não é determinada pelo próprio instrumento, dependendo da teoria adoptada e em relação à qual tais medidas são realizadas – também a interpretação do comportamento de um observador humano (assumido como sendo também, neste desempenho, um "instrumento de medida") depende das teorias adoptadas em relação às suas observações. Nesta base, a teoria pragmática da observação recusa o papel que o fundacionalismo empirista reserva às proposições observacionais, como fundamento de teorias científicas.

A teoria pragmática da observação, que desempenha um papel central no conjunto da filosofia de Feyerabend (designadamente na sua concepção da incomensurabilidade entre teorias), é objecto de uma análise crítica, da qual resulta uma modificação da proposta original – sem, no entanto, ser enfraquecido o seu papel na crítica ao fundacionalismo.

Central no pensamento de Feyerabend é o seu *pluralismo metodológico*, que emerge de uma crítica à concepção acumulacionista do progresso da ciência. Na interpretação acumulacionista, a ciência progride por avanços sucessivos (sem recuos) na explicação dos dados experimentais, de forma sempre mais completa e mais vasta. Por isso, uma nova teoria num determinado domínio, só será admissível se explicar tudo o que as suas antecessoras explicavam e, além disso, explicar mais alguns dados (portanto, sem perda de poder explicativo relativamente a nenhum sub-domínio de dados).

Recusando essa visão monotéorica do empreendimento científico (em cada momento existe uma única teoria que, para um dado domínio, representa a máxima acuidade e poder explicativo disponível), Feyerabend propõe uma metodologia pluralista. Metodologia pluralista é aquela que adopta o princípio da proliferação (elaborem-se teorias alternativas inconsistentes com o ponto de vista aceite, mesmo se este último aparecer como altamente confirmado) e o princípio da tenacidade (não se abandone uma teoria que nos pareça promissora, mesmo se ela enfrenta grandes dificuldades, designadamente de inconsistência com os dados experimentais).

É detalhadamente apresentada e apreciada a argumentação feyerabendiana a favor da proliferação teórica, a qual é dito ter uma função heurística, por alargar e tornar mais fina a rede de estratégias para interrogar a natureza, por fornecer indicações novas acerca das direcções que pode tomar a investigação futura: sugere a constituição de novas ciências auxiliares requeridas por novas hipóteses; encoraja a construção de uma maior diversidade de instrumentos de medida; fornecendo novas possibilidades de interpretação dos resultados experimentais, incrementa o rigor dos padrões de mérito comparativo.

A adopção de uma metodologia pluralista inclui a dissolução do chamado problema da indução (o debate sobre o fundamento da indução é abandonado, uma vez que a adopção do princípio da proliferação tem como consequência

procedimentos contra-indutivos) e uma revalorização do papel da metafísica na investigação científica (às ideias metafísicas é reservado um papel especificamente metodológico, o de produzirem alternativas teóricas capazes de orientarem e alimentarem procedimentos contra-indutivos).

A dissertação dedica ainda pormenorizada atenção à versão feyerabendiana da tese da incomensurabilidade, segundo a qual existem teorias científicas que, embora partilhando o domínio de fenómenos que pretendem explicar, não partilham nenhum termo com o mesmo sentido (não partilham uma ontologia) – não sendo, por isso, directamente comparáveis. Esta tese, perigosa para aquelas concepções que pretendem poder determinar em cada momento qual de duas teorias rivais é mais bem sucedida em termos de poder explicativo, despertou as mais variadas tentativas de demonstração da sua insustentabilidade. O vasto leque de objecções é detalhadamente apresentado e analisado, propondo-se nesse ponto a conclusão de que nenhuma delas é bem sucedida – a não ser na depuração de algumas inexactidões iniciais. Toda a análise do problema da incomensurabilidade é iluminada pelo "realismo hipotético" que nesta dissertação se atribui a Paul Feyerabend.

O relativismo que tão frequentemente é associado à filosofia de Feyerabend, é estudado e caracterizado como um "desvio", na medida em que o próprio autor reconhece a infiltração de teses relativistas num dado momento do seu pensamento, mas as ultrapassa pelo regresso às orientações centrais do seu realismo hipotético – o que é evidenciado pela análise dos últimos textos do filósofo.

O estudo da obra de Paul Feyerabend é enquadrado pela análise das filosofias da ciência de Karl Popper, Thomas Khun e Imre Lakatos – análise essa que se considera indispensável à compreensão do diálogo em que se insere a obra filosófica que é objecto desta dissertação.

\*

## A ALTERIDADE E O FEMININO EM EMMANUEL LÉVINAS

por **Maria da Conceição Monteiro Soares**

Dissertação de Mestrado em Filosofia, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1996.

Podemos dizer que toda a filosofia de Lévinas é uma procura de uma relação originária e original com o ser, na qual não se trata de analisar e descrever a tensão em que a condição humana se vive, mas de procurar nessa tensão um sentido, sentido que não se encontra em si, mas no outro. A sua proposta é a de uma relação, não apenas com o ser, mas com o infinito do ser. O homem não é um ser que vive apenas fechado na sua facticidade, a cada instante, é impelido a responder ao apelo de Outro. O Outro, é a própria definição da alteridade, que pronuncia em mim o divórcio do humano e da natureza humana: por causa dele deixamos de poder existir naturalmente.

Numa primeira fase da sua obra, o autor identifica a alteridade, este Outro exterior e diferente de nós na figura do feminino. A alteridade traduzida na figura do feminino é analisada no seio da relação erótica, relação que segundo o autor é impossível de traduzir em poderes e faz "ressaltar a ambiguidade de um acontecimento que se situa no limite da imanência e da transcendência". Escreve Lévinas a este propósito: "Na época do meu pequeno livro intitulado *"Le Temps et L'Autre"*, pensava que a feminidade era esta modalidade da alteridade este "outro género" – e que a sexualidade e o erotismo eram esta não-indiferença ao outro, irreduzível à alteridade formal dos termos num conjunto. Penso hoje que é necessário ir mais longe e que a exposição e a nudez do "pedido imperativo" do rosto de outrem constituem a modalidade que o feminino já supõe: a proximidade do próximo é a alteridade não formal".

O lugar do feminino situa-se deste modo, num "rosto que vai além do rosto", colocando-se simultaneamente aquém e além do Rosto. Em sentido próprio não se estabelece na esfera das "relações da transcendência", mas na esfera da habitação, permitindo ao sujeito o recolhimento, é uma alteridade cujo conteúdo depende da realidade do "viver de ...". O próprio do feminino, por oposição à alteridade absolutamente transcendente, é o poder esvair-se a si mesmo, dando lugar a outra coisa – nova e irreduzível. Se colocarmos o "para além do rosto" ao lado da analítica do ser histórico-político e ético teríamos determinado uma analítica do amor, da fecundidade e da filiação. É com intenção de o localizar entre o amor e a fecundidade que é explicitado este "misto" que se situa aquém e além do rosto. O sujeito filosófico presente nos textos de Lévinas é rebelde a toda a neutralidade, procurando um pensamento da diferença, não à maneira da lógica formal ou dialéctica, mas à maneira de uma irrecusável assimetria.

Esta filosofia veio dar assim, um novo vigor à questão da alteridade, chamando a atenção para o seu esquecimento, para o seu anulamento num todo e, sobretudo, para a violência que a adaptação do Outro, à medida do mesmo, instaura. Ora, a filosofia como amor da verdade aspira ao Outro como tal, ao ser distinto do seu reflexo em Mim. Ela procura a sua lei, ela é a própria heteronomia, ela é metafísica.

\*

### BURKE E A REVOLUÇÃO

por **Pedro Santos Maia**

Dissertação de Mestrado em Filosofia, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1996, 270 pp.

A Dissertação de Mestrado, por mim publicamente defendida em 22/1/1996, consiste num estudo sobre o pensamento do político irlandês Edmund Burke (Dublin 12/1/1729 – Beaconsfield 9/7/1797), inserindo-se, pois, no âmbito da filosofia política moderna.



Talvez importe desde já assinalar que este trabalho constitui, tanto quanto me é dado conhecer até à data, o único registo bibliográfico em língua portuguesa dedicado ao estudo sistemático sobre aquele autor.

Efectivamente, no nosso meio intelectual e académico, Burke tem sido votado a um esquecimento de tal ordem que só tem paralelo, em proporção inversa, na sua importância efectiva para os desenvolvimentos modernos e contemporâneos da filosofia política, pois é indubitável que Burke marca uma presença incontornável no centro das polémicas e discussões políticas dos últimos duzentos anos. Ele é um verdadeiro espectro que continua a pairar e a deixar marcas...

O nosso trabalho toma como ideia inspiradora um curioso aforismo de Novalis, segundo o qual Burke teria escrito "um livro revolucionário contra a Revolução", estando obviamente a referir-se à célebre obra *Reflections on the Revolution in France*, publicada em 1790.

Alargando o sentido dessa afirmação, a interpretação que fazemos do percurso e da obra de Burke é que eles podem ser pensados à luz de uma progressiva e consistente elucidação da passagem da *concepção tradicional e circular da revolução* para a *concepção moderna e radical da revolução*, dentro de um horizonte em que não deixa, pois, de se verificar uma assinalável (e demonstrada) coerência teórico-prática.

Por mais paradoxal que possa eventualmente parecer, é em Burke, e apesar (ou *até por causa*) do seu militante e sistemático conservadorismo organicista, que vamos poder descobrir perspectivas iluminadoras sobre a etiologia, a natureza e o alcance da revolução moderna.

A Dissertação estrutura-se em três momentos fundamentais, dos quais pasaremos agora a apresentar sucintamente as respectivas linhas-mestras.

Num primeiro passo, intitulado "Burke e as revoluções", foi nosso objectivo "esclarecer os *contextos histórico-problemáticos* em que a noção de *revolução* é chamada a, diversificadamente, intervir e significar" (p. 12) no âmbito do pensamento burkeano.

Tal desiderato exigiu uma análise pormenorizada e uma comparação entre as interpretações burkeanas dos momentos históricos cruciais em que consistiram a *Glorious Revolution* (tomada como paradigma), a *Revolução Americana* (tida progressivamente como um problema efectivo) e a *Revolução Francesa* (constituindo a verdadeira representação do mal).

Esta diferenciação de perspectivas poderia parecer reflectir uma completa incongruência de princípios interpretativos, propostos e alterados em função de diversas circunstâncias, oportunidades e posicionamentos. Este é o problema a que a segunda parte do trabalho tentará dar resposta.

No segundo momento do trabalho, intitulado "Burke: um pensador inconsistente?", pretendeu-se determinar a possibilidade de articulação entre a teoria burkeana da revolução e a filosofia política presente no pensamento do nosso autor e inspiradora do seu percurso, apontando-se claramente para a defesa da ideia da "*ausência de uma efectiva rotura teórica no pensamento burkeano da revolução*" (p.13).

A consistência do pensamento político burkeano radica, assim, num articulado de teses e princípios referentes aos mais diversos domínios (concepção da política e do Estado, da história, da religião, da natureza humana...), cuja fundamentação pretendemos neste passo elucidar.

Importa ainda aqui assinalar dois pontos:

1) todo este percurso do argumentário burkeano exerce-se em contraste e oposição contra outros modelos ou paradigmas conceptuais – acusados, nomeadamente, de promoverem, em teoria, a *metafísica* e a *abstracção* e de, em consequência, causarem, na prática, o *terror* e a desregulamentação ou o desvirtuamento das vivências e costumes estabelecidos –, os quais anteciparam, justificaram e legitimaram a Revolução Francesa. Por isso, em vários capítulos desta segunda parte do trabalho, considerou-se importante determinar e evidenciar os termos precisos desta luta de perspectivas.

2) procurou-se também ilustrar o que designámos como uma "estética do político" no pensamento burkeano e, particularmente, a relação da "equação" belo/sublime com as concepções tradicional e moderna da revolução.

Tendo em conta o defendido ao longo deste trajecto, estávamos agora em condições de poder responder negativamente à questão aglutinadora deste segundo momento do trabalho, apontando claramente para a ideia de "que Burke *fundamenta filosoficamente* a sua postura face ao fenómeno revolucionário e estabelece as bases para uma sua teorização inovadora." (p. 177)

A terceira e última parte do trabalho, intitulada "Percurso e polémicas para uma teoria da revolução", consistiu num esforço "de esclarecimento do sentido do termo *revolução* enquanto categoria de filosofia política" (p.12).

Este último momento teve, pois, como objectivo tentar determinar e fundamentar, de uma forma mais conclusiva, a tese de "que Burke não foi só o *crítico inovador da revolução* de que a época necessitava, foi também e sobretudo o *criador de uma teoria revolucionária da revolução*" (p.12), na medida em que procede a uma análise teórica aprofundada do significado geral e das causas, trâmites e consequências do moderno e radical processo revolucionário (especialmente ilustrado pela Revolução Francesa).

Porque a obra e o trabalho de Burke são inseparáveis, como referimos, de uma época de conturbadas lutas e contradições, considerámos adequado e enriquecedor relevar facetas, intérpretes e protagonistas dessas intensas oposições teórico-práticas. Elegemos, assim, dois autores que, mais directa ou indirectamente, contrastaram, em solo francês, com Burke: Condorcet e Chateaubriand.

Em jeito de remate, sustento que o interesse do que se escreve (também) reside no facto de ser lido, comentado e criticado. Foi o que fizemos sobre a obra de Burke. Ela é indubitavelmente algo que merece esse nosso esforço.

Se dúvidas restassem quanto a esta afirmação, lembremo-nos simplesmente da seguinte situação: está hoje na ordem do dia – é óbvio que não é de agora, mas continua neste ano de 1997, em que também se assinala o bicentenário da morte do nosso autor, e não se prevê que deixe de se verificar num futuro próximo – o debate sobre o significado, natureza e alcance dos Direitos do Homem.

Ora, se tomarmos Burke como paradigma do crítico inteligente desses mesmos Direitos\* – e não faremos nisso qualquer especial violência, mas simplesmente justiça –, talvez não seja um mau princípio começar por estudá-lo com atenção...

---

\* Nessa medida, Burke tem sido retomado e apropriado de diversas formas; por exemplo, como sustentáculo de uma certa reactivação do direito natural antigo, contrário ao "imperialismo da subjectividade" (L. FERRY – A. RENAUT, *Philosophie politique* 3. *Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, 2ª ed., Paris, PUF, 1996, p. 65).



## MEMÓRIA E PROSPECTIVA

"A GÉNESE DO IDEALISMO ALEMÃO", Seminário Internacional organizado pelo Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, na Faculdade de Letras de Lisboa, de 13 a 15 de Novembro de 1997.

### Programa

#### Quinta-feira 13/11/97 – Manhã

09.00 horas – Abertura dos trabalhos com a presença da Sr.<sup>a</sup> Presidente do Conselho Directivo da Faculdade de Letras: **Prof.<sup>a</sup> Doutora Maria Alzira Seixo.**

Presidente da Mesa: **Joaquim Cerqueira Gonçalves**

**Xavier Tilliette** – Premiers tâtonnements de l'idéalisme postkantien

**José Barata-Moura** – Kant filósofo da vida? *A Metafísica dos Costumes* e o costume da Metafísica.

**Manuel do Carmo Ferreira** – A síntese amorosa nos escritos idealistas de 1796-1797.

**Teresa Cadete** – O idealista no seu contexto: impulsos e resistências.

#### Quinta-feira 13/11/97 – Tarde

15.00 horas – Retoma dos trabalhos

Presidente da Mesa: **Manuel José Carmo Ferreira**

**Marco Ivaldo** – La critica della filosofia nelle Introduzioni alle *Dottrine della Scienza* del 1797.

**Manfred Buhr** – J. G. Fichte in unserer Zeit

**António Marques** – O que o conceito de *Gemüt* traz do conceito de razão na terceira *Crítica* de Kant.

**Adriana Serrão** – Kant e a ideia de uma antropologia pragmática.

**Leonel Ribeiro dos Santos** – Kant e a ética da linguagem.

**Sexta-feira 14/11/97 – Manhã**

**09.00 horas** – Abertura dos trabalhos

Presidente da Mesa: **José Barata-Moura**

**Klaus Hammacher** – "Transzendente Apperzeption" oder "Ich" und die Frage nach dem Subjekt.

**Oswaldo Market** – Persona e Yo en Fichte según la *Rechtslehre*.

**1.ª Secção**

Presidente da Mesa: **Leonel Ribeiro dos Santos**

**Cristina Beckert** – A dinâmica do interesse em Kant e Fichte.

**Viriato Soromenho Marques** – Kant e o federalismo Norte Americano.

**Fernanda Gil Costa** – As Ideias Estéticas em K. Ph. Moritz.

**2.ª Secção**

Presidente da Mesa: **Carlos João Correia**

**Fernando Belo** – Kant e Aristóteles. Filosofias vizinhas em civilizações diferentes.

**Eduardo Chitas** – O primeiro escrito impresso de Hegel.

**Manuela Ribeiro Sanches** – A Génese do romantismo e a herança das Luzes: o ensaio de Friedrich Schlegel "Über Lessing" (1797).

**Sexta-feira 14/11/97 – Tarde**

**15.00 horas** – Retoma dos trabalhos

Presidente da Mesa: **António Marques**

**Felix Duque** – "*La fuerza de la autoconsciencia es la voluntad*". El Ser del joven Schelling.

**Jacinto Rivera Rosales** – Cómo la subjectividad se hace cuerpo?

**1.ª Secção**

Presidente da Mesa: **Adriana Serrão**

**Irene Borges Duarte** – A leitura heideggeriana de Fichte.

**Carlos João Correia** – Schelling e as divindades de Samotrácia.

**Carlos Morujão** – Filosofia pura e filosofia aplicada: acerca do projecto schellingiano de uma filosofia da física em *Ideen zu einer Philosophie der Natur*.



## 2.ª Secção

Presidente da Mesa: **Cristina Beckett**

**Nuno Nabais** – A verdade da ficção trágica.

**Carlos Couto Sequeira Costa** – Potência e possibilidade da criação: Witz, Rotkowitz, Bartleby. Pequeno manifesto romântico.

**Pedro Alves** – Kant e Beck: A "doutrina do ponto de vista" como autocorreção da Filosofia Transcendental.

## Sábado 15/11/97 – Manhã

09.00 horas – Abertura dos trabalhos

Presidente da Mesa: **Rita Iriarte**

**Manuel Barrios Casares** – Hölderlin: el camino hacia la excentricidad del absoluto.

**Mafalda Blanc** – O *Hyperion* de Hölderlin ou a procura do equilíbrio.

**Filomena Molder** – O opositor ingénuo: Goethe.

\*

"PODERES E LIMITES DA GENÉTICA", Seminário organizado pelo Conselho Nacional de Ética para as Ciências da Vida. Lisboa, 17 e 18 de Novembro de 1997. Informações: Rua Prof. Gomes Teixeira, Edifício PCM – 3.º andar, 1350 Lisboa. Tel.: 392 76 88; Fax: 392 76 15.

\*

CONGRESSO INTERNACIONAL DO 3.º CENTENÁRIO DO PADRE ANTÓNIO VIEIRA, em Lisboa de 20 a 23 de Novembro de 1997. Informações: Universidade Católica Portuguesa, Palma de Cima, 1600 Lisboa. Tel.: (351 1) 721 40 00; Fax: (351 1) 726 05 46.

\*

SEMINÁRIO INTERNACIONAL SOBRE A OBRA DE FRANCISCO SUÁREZ (1548-1617), em Lisboa, a 5 e 6 de Março de 1998. Organização conjunta do Instituto Filosófico de Coimbra e do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, como comemoração da edição das *Disputationes Metaphysicae* (1597) e do início do

magistério de Suárez em Coimbra. Informações e inscrições: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.



"O NOVO MUNDO DA RAZÃO", em Lisboa a 10 e 11 de Dezembro de 1998. Seminário organizado pelo Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. No 5.º centenário da viagem de Vasco da Gama à Índia procede-se a uma reflexão sobre os efeitos, directos e diferidos, dos Descobrimentos na constituição da racionalidade moderna europeia nos seus vários aspectos. Um Suplemento de balanço reflexivo à EXPO 98. Informações: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.



IX CONGRESSO KANTIANO INTERNACIONAL, em Berlim de 26 a 31 de Março do ano 2000. Organizado pela Kant-Gesellschaft e pela Universidade Humboldt de Berlim. Será dada ênfase aos escritos da última fase da vida de Kant e em particular às relações de Kant com os representantes da Aufklärung berlinense (Mendelssohn, Marcus Herz), mas haverá secções dedicadas a todos os domínios da obra de Kant desde os primeiros escritos ao *Opus Postumum*. Aceitam-se propostas de comunicação (em alemão, inglês ou francês) até 31-12-1998. Informações: e.mail: Kant=Kongress@rz. hu-berlin.de. Ou: Institut für Philosophie der Humboldt-Universität zu Berlin.

## OBRAS DE FILOSOFIA PUBLICADAS

PELAS

### EDIÇÕES COLIBRI

#### FORUM DE IDEIAS

*Leibniz Segundo a Expressão*, Adelino Cardoso

*Linguagem da Filosofia e Filosofia da Linguagem –  
– Estudos sobre Wittgenstein*, António Zilhão

*História da Filosofia e Tradição Filosófica*, João Paisana

*Prática. Para uma Aclaração do seu Sentido como Categoria Filosófica*,  
José Barata-Moura

*A Razão Sensível – Estudos Kantianos*, Leonel Ribeiro dos Santos

*O Problema da Novidade Cognitiva na Teoria Epistemológica de Jean Piaget*,  
Maria Isabel Aguilar Macedo

*O Peri Ideon e a Crítica Aristotélica a Platão*, Maria José Figueiredo

#### PAIDEIA

*Os Filósofos e a Educação* (Clément Rosset, Etienne Balibar, François Châtelet  
*et. al.*), Anita Kechikian, tradução e apresentação de Leonel Ribeiro dos Santos e  
Carlos João Nunes Correia

*Discursos sobre Educação*, Hegel, tradução e apresentação de Ermelinda Fernandes

#### UNIVERSALIA

*Discurso sobre a Teologia Natural dos Chineses*, Leibniz, tradução, introdução  
e notas de Adelino Cardoso

*Ménon*, Platão, tradução de E. Rodrigues Gomes, prefácio de José Trindade Santos

*A Transcendência do Ego* – seguido de *Consciência de Si e Conhecimento de Si*, Jean-Paul Sartre, tradução e introdução de Pedro M. S. Alves

*A Intuição Filosófica*, Bergson, tradução, introdução e notas de Maria do Céu Patrão Neves

*Discurso de Metafísica*, Leibniz, tradução, introdução e notas de Adelino Cardoso

*A Eternidade do Mundo*, Boécio de Dácia, tradução, introdução e notas de Mário A. Santiago de Carvalho

*Novos Ensaios Sobre o Entendimento Humano*, Leibniz, tradução e introdução de Adelino Cardoso

*Fundamentos da Doutrina da Ciência Completa*, J. G. Fichte, tradução e apresentação de Diogo Ferrer

*Do Princípio Federativo e da Necessidade de Reconstituir o Partido da Revolução*, P.-J. Proudhon, tradução, notas críticas, estudo introdutório, cronologia de Vida e Obra e bibliografia de Francisco Trindade

## REVISTAS

*Análise*, Revista do Gabinete de Filosofia do Conhecimento, director: Fernando Gil

*Philosophica*, Revista do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, director: Joaquim Cerqueira Gonçalves

## Outras publicações filosóficas

*Pensar Feuerbach* – Colóquio comemorativo dos 150 anos da publicação de *A Essência do Cristianismo (1841-1991)*, organização de José Barata-Moura e Viriato Soromenho Marques

*Pensar a Cultura Portuguesa – Homenagem ao Prof. Francisco da Gama Caiiro*, vários autores

*Filosofia e Ciências da Linguagem*, Fernando Belo

*Religião, História e Razão da Aufklärung ao Romantismo* — Colóquio comemorativo dos 200 anos da publicação de *A Religião nos limites da simples Razão* de Immanuel Kant, coordenação de Manuel J. Carmo Ferreira e Leonel Ribeiro dos Santos

*Direitos Humanos e Revolução – Temas do pensamento político setecentista*, Viriato Soromenho Marques

*A Filosofia e o Resto: um Colóquio*, organização de Maria Filomena Molder e Maria Luísa Couto Soares

*Cadernos de Filosofia da Linguagem* – Publicação Semestral do Instituto de Filosofia da Linguagem – F.C.S.H. – U.N.L., director: António Marques

*Política e Modernidade – Linguagem e Violência na Cultura Contemporânea* José A. Bragança de Miranda